متفکر شهید
استاد
مرتضی
مطهری

عرفان حافظ

فهرست مطالب

مقدمه چاپ بیست و دوم ۷

راههای شناخت حافظ ۹
عرفان عملی ۱۰
عرفان نظری ۱۲
آیا حافظ عارف بوده؟ ۱۸
حافظ از نگاه تاریخ ۲۰
حافظ از نگاه دیوانش ۲۷
فرضیهٔ اول دربارهٔ حافظ: حافظ صرفاً یک هنرمند است ۲۹
فرضیهٔ دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است ۳۵

حافظ، گلی از بوستان معارف اسلامی ۳۷
یزیدی‌گری ۳۸
محیی‌الدین عربی، پدر عرفان اسلامی ۴۵
مولوی ۴۸
شیخ محمود شبستری ۴۹
مغربی ۵۲

هاتف اصفهانی ۵۳
شیخ بهایی ۵۴
اشعاری از علامهٔ طباطبایی ۵۵
حافظ گلی است از بوستان معارف اسلامی ۵۷
علت رمزگویی عرفا ۵۸

جهان‌بینی و ایدئولوژی حافظ، مطابق ظاهر اشعار او ۶۵
فرضیهٔ سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است ۶۵
فرضیهٔ چهارم: اشعار حافظ یکدست است و ظاهر آن حقیقت است ۶۷
فرضیهٔ پنجم: اشعار حافظ یکدست است و همه عارفانه است ۶۸
نقد فرضیهٔ چهارم ۷۰
جهان‌بینی حافظ طبق این نظریه:
۱. جبری‌گری ۷۱
۲. حیرت ۷۲
۳. پوچی‌گرایی ۷۴
۴. انکار قیامت ۷۵
ایدئولوژی حافظ طبق این نظریه:
الف. دم غنیمت شمردن ۷۶
ب. شاهدبازی ۷۹
ج. گدایی و دریوزگی ۸۵
د. مدّاحی ۸۶

اصول جهان‌بینی عرفانی (۱) ۹۱
وحدت وجود ۹۷
بیان اول از «وحدت وجود» ۹۹
بیان دوم از «وحدت وجود» ۱۰۱
بیان سوم از «وحدت وجود» ۱۰۲
وحدت تجلّی ۱۰۹
عشق و عقل ۱۱۵

سریان عشق ۱۱۶

اصول جهان‌بینی عرفانی(۲) ۱۱۹
نظام احسن ۱۱۹
انسان در عرفان ۱۳۲
انسان قبل‌الدنیا ۱۳۵
غربت انسان در جهان ۱۳۹

فهرستها ۱۴۷

باسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ بیست و دوم

عرفان حافظ مجموعه‌ای است مشتمل بر پنج جلسه کنفرانس استاد شهید آیت‌الله مطهری در همین موضوع که در حدود سال ۱۳۵۰ هجری شمسی در دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران ایراد شده است. این کتاب، اول بار پس از شهادت استاد تنظیم و منتشر و چندین بار تجدید چاپ شد و در چند چاپ اولیه یعنی تا سال ۱۳۷۳ با نام «تماشاگه راز» منتشر می‌گردید. نظر به اینکه تنظیم قبلی آن دارای اشکالاتی بود و از دقت کافی برخوردار نبود، مطالب استاد مجدداً از نوار استخراج و سپس به دقت و با حفظ امانت تنظیم شد و اکنون به صورت حاضر و با نام «عرفان حافظ» که عنوان اصلی کنفرانسهای مذکور بوده منتشر می‌گردد.

استاد شهید حاشیه‌هایی نیز بر دیوان حافظ داشته‌اند که همراه دیوان به صورت کتابی با نام «آیینهٔ جام» منتشر شده است. در واقع این سخنرانیها و آن حواشی مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند و در برخی موارد، مطالب این کتاب تفصیل آن حواشی است.

همچنین استاد مطهری در بخشی از مقدمهٔ کتاب **علل گرایش به مادیگری** تحت عنوان «ماتریالیسم در ایران» تحریف شخصیتها

و مادی جلوه دادن آنها را یکی از تشبّثات مضحک ماتریالیسم دانسته و آنگاه به بحث جامعی دربارهٔ حافظ پرداخته‌اند.

کتاب حاضر همچون دیگر آثار استاد نشان‌دهندهٔ دقت و نکته‌سنجی ایشان در امر تحقیق است و به سبب موضوعش از حال و هوای لطیف عرفانی برخوردار می‌باشد ـ که بیانگر بعد عرفانی شخصیت استاد نیز هست ـ و شاید به همین سبب تا کنون مورد استقبال فراوان قرار گرفته است که تعداد چاپ آن حاکی از این حقیقت است.

جهت بالا بردن کیفیت چاپ کتاب حاضر، این کتاب مورد بازبینی قرار گرفت و اشکالات جزئی از نظر علامت گذاری و نوع حروف و زیبایی صفحات و غیره برطرف و از نو حروفچینی گردید و در مجموع این چاپ با مزایای بیشتری نسبت به چاپهای گذشته منتشر می‌شود. باشد که مورد پسند علاقه‌مندان و شیفتگان آثار استاد شهید واقع شود.

امید است این اثر استاد ـ که درواقع یک معرفی اجمالی از عرفان اسلامی است ـ اهل دل و سوختگان عشق الهی را توشهٔ راه و آرام جان باشد. از خدای بزرگ توفیق خدمت مسئلت می‌نماییم.

تیر ۱۳۸۴

برابر با شعبان ۱۴۲۶

راههای شناخت حافظ

موضوع بحث «عرفان حافظ» است. دیوان حافظ از قدیم‌الایام یک دیوان عرفانی تلقی شده است. البته دواوین عرفانی در شعر فارسی زیـاد است، ولی نه خیلی زیاد، و آنهایی که واقعاً عرفان شناخته شده است بـه مـعنی اینکه تلقی دیگران این بوده است که گوینده واقعاً مرد عارفی بوده است و ادراکات و احساسات عارفانهٔ خودش را در شعرش منعکس کرده و وارد در عرفان بوده است، چنین دیوانهایی در زبان فارسی زیاد نیست، غـالباً مقلدند نه عارف، ولی البته هست، دیوان عطار مسلّم دیوانی است عرفانی، اشعار عراقی اشعاری است عرفانی، دیوان مغربی دیوانی است عرفانی، و از همه معروفتر و شاخصتر دو دیوان است: دیوان مثنوی و دیوان حافظ.

ما اگر بخواهیم دربارهٔ عرفان حافظ بحث کنیم، اول باید به این نکته توجه کنیم که عرفان دو قسمت است: عرفان نظری و عرفان عـملی. اول عرفان عملی را ذکر می‌کنیم.

عرفان عملی

عرفان عملی عبارت است از سیر و سلوک انسان، یا بیان سیر و سلوک انسان الی‌الله، و به عبارت دیگر بیان حالات و مقامات انسان در سیر به سوی حق، از اولین منزلی که عرفا آن را «منزل یقظه» نام می‌نهند، یعنی منزل بیداری، تا آخرین منزل که منزل وصول به حق است و آنها آن را تعبیر به «توحید» می‌کنند؛ یعنی از نظر عارف توحید حقیقی جز با وصول به حق حاصل نمی‌شود؛ عارف توحیدهای قبل از این مرحله را توحید واقعی نمی‌داند. شما اگر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را ملاحظه کرده باشید ـ و این کتاب اخیراً به فارسی هم ترجمه شده است ـ می‌بینید که منازل سلوک را به صورت صد منزل بیان کرده و ده منزل ده منزل کرده است، از بدایات شروع و به نهایات منتهی می‌شود.

از نظر عرفا این مسئله یک مسئلهٔ تجربی و آزمایشی است. در میان علومی که ما در گذشته داشته‌ایم، بیش از هر علم دیگری شبیه به علوم امروزی از نظر متکی بودن به نوعی آزمایش عملی، و از همه نزدیکتر، همین عرفان عملی است و احیاناً فرنگیها هم اینها را به عنوان «تجربیات درونی» تعبیر می‌کنند. در همین بحثهای آقای دکتر عبدالرحمن بدوی[۲] هم که تعبیرات ایشان غالباً تعبیرات فرنگی بود، یا تعبیراتی که اقبال لاهوری دارد، که باز تعبیراتی است که از فرنگیها گرفته است، در مورد این سیر و سلوک معنوی تعبیر به «تجربه درونی» می‌کنند، و این از نظر روان‌شناسی یک وادی ناشناخته‌ای است، و هر روان‌شناسی نمی‌تواند روان‌شناسی عرفانی را درک کند، زیرا تا کسی عملاً به دنیای روح وارد نباشد چه را می‌خواهد آزمایش کند؟ تنها یک عالم روان‌شناس عارف سالک می‌تواند

۲. [وی قبل از استاد شهید سخنرانی داشته است.]

ادعا کند که من روان‌شناسی عرفانی را می‌توانم بیان کنم و توضیح بدهم. در میان روان‌شناسان جدید یک نفر است که تا حدی اطلاعات و مطالعاتی در همین زمینه دارد (شاید بیش از یک نفر باشد، من این یک نفر را می‌شناسم) و او فیلسوف و روان‌شناس معروف آمریکایی ویلیام جیمز است که قریب به زمان ما هم بوده و کتابی هم نوشته است که نام اصلی آن گویا «آزمایشهای عرفانی» بوده است. قسمتی از این کتاب را به زبان فارسی ترجمه کرده‌اند به نام دین و روان و این مرد شخصاً مذهبی و عارف مشرب بوده و روی مراجعه کنندگان خودش بیشتر، از نظر عرفانی مطالعه کرده و سخت هم به حالات روانی عرفانی معتقد است.

به هرحال این یک مسئلهٔ فوق‌العاده عظیمی است. مسئلهٔ عرفان عملی مسئلهٔ انسان و شناخت انسان است، انسان از اولین مرحلهٔ خاکی بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را «لقاءالله» می‌نامد (یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ)[۲]، از کجا تا کجا!

اگر کسی بخواهد دربارهٔ عرفان حافظ بحث کند، یک قسمت این است که حافظ در این وادی که الآن ما به «وادی ناشناخته» تعبیر کردیم، در وادی سیر و سلوک، چه گامهایی برداشته است و چه حالات و مقاماتی از عرفان را در شعر خودش منعکس کرده است، یعنی در اشعار حافظ از مقامات سیر و سلوکی چه چیزهایی پیدا می‌شود، که اینها را باید انسان دقیقاً ابتدا با آنچه که عرفا در کتبی که در این موضوعْ صریح بیان کرده‌اند تطبیق کند، بعد ببیند که در هر جایی حافظ چه می‌گوید. اینها اصطلاحات خاصی دارند، کلمات خاصی به کار می‌برند و حافظ هم بدون شک تابع همان اصطلاحات و تعبیرات و الفاظ است؛ و بخشی از ارزش حافظ به این

---

۲. انشقاق / ۶.

درک می‌شود که این حالات معنوی را چگونه توانسته است در اشعارش منعکس کند. این یک قسمت بحث است.

عرفان نظری

قسمت دوم، عرفان نظری است. عرفان نظری یعنی جهان‌بینی عرفانی، بینش عرفانی، یعنی آن نظری که عارف و عرفان دربارهٔ جهان و هستی دارد که به طور مسلّم با نظر هر فیلسوفی مختلف و متباین است، تا چه رسد به غیرفیلسوف؛ یعنی طبقهٔ عرفا یک جهان‌بینی خاصی دارند که با سایر جهان‌بینی‌ها متفاوت است. این بخش از عرفان، نظر است دربارهٔ خدا، هستی، اسماء و صفات حق، و دربارهٔ انسان. از جنبهٔ نظری اظهارنظر کردن، در واقع این است که خدا در نظر عارف چگونه توصیف و شناخته می‌شود و انسان در نظر عارف چگونه است، عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد.

پایه‌گذار بینش عرفانی ـ که بعضی از آن به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند ـ یعنی آن که عرفان را به صورت یک فلسفه و یک بیان و یک بینش دربارهٔ هستی و وجود درآورد، البته به طور متفرقه در کلمات عرفا کم و بیش از صدر اسلام پیدا می‌شود، ولی آن کسی که عرفان را به صورت یک علم درآورد و به اصطلاح متفلسف کرد و به صورت یک مکتب درآورد و در مقابل فلاسفه عرضه داشت و فلاسفه را در واقع تحقیر و کوچک کرد و روی فلسفه اثر گذاشت و فلاسفه‌ای که بعد از او آمدند چاره‌ای نداشتند جز اینکه به نظرهای او بااعتنا باشند، بدون شک «محیی‌الدین عربی» است. پدر عرفان نظری اسلامی محیی‌الدین عربی آن اعجوبهٔ عجیب روزگار است.

محیی‌الدین در عرفان عملی نیز قدم راسخ داشته است، یعنی اصلاً از

اول عمرش یک مردی بوده که اهل ریاضت و مجاهده بوده است. (البته ما الآن داریم توصیف می‌کنیم و کار نداریم که محیی‌الدین یا حافظ حرفشان درست است و معصوم‌اند یا جایزالخطا هستند؛ مسلّم این حرفها مطرح نیست، ما داریم بیان می‌کنیم که اینها چه دارند می‌گویند.) محیی‌الدین اول کسی است که عرفان را متفلسف کرد یعنی به صورت یک مکتب منظم درآورد، و اصلاً این مسئلهٔ «وحدت وجود» که محور عرفان است ـ و حتی در عرفان عملی هم همین طور است، که حالا یک بحثی دربارهٔ آن هست، چون آن توحیدی که عارف آخرش به آن می‌رسد همان وحدت وجود است در عرفان عملی ـ و این وحدت وجودی که در عرفان نظری بیان شد، اول بار توسط محیی‌الدین عربی بیان گردید و او بود که شاگردهای عظیم و بزرگی تربیت کرد و هرکس هم که از آن زمان به بعد آمده ریزه‌خوار محیی‌الدین است بدون شک، و اصلاً این مرد یک شور و غوغای عرفانی در جهان اسلام بپا کرد.

این مرد از نظر نژاد عرب است، یعنی طائی اندلسی است، به او می‌گویند «محیی‌الدین عربی طائی حاتمی اندلسی»؛ «عربی» می‌گویند چون عرب است، «طائی» می‌گویند چون از قبیله «طی» است، «حاتمی» می‌گویند چون از اولاد عدی بن حاتم است، نسلش به حاتم طائی می‌رسد، و «اندلسی» می‌گویند چون ساکن در اندلس بود. در آن وقت اندلس اندلس اسلامی بود و این اندلس اسلامی چه مرکز بزرگی بوده است برای تمدن و فرهنگ اسلامی در هر قسمتی، چه ادبیات، چه فلسفه، چه عرفان، چه طب، چه ریاضیات، و چه اشخاص بسیار بزرگی به وجود آورده و چه سرنوشت غم‌انگیزی هم دارد که عجیب است، و به چه جبری مسیحیها آمدند آنجا را احتلال کردند و از آن به بعد هم دیگر این اسپانیا روی سعادت ندید، که الآن هم دیکتاتوری‌ترین مرکزهای دنیا همین اسپانیای

جناب فرانکو است.

این مرد مسافرتهای زیادی به دنیای اسلام کرد؛ اولاً سالهای زیاد مجاور مکه بوده و مجاورت مکه و بیت‌الله الحرام و مجاورت قبر مقدس پیغمبر اکرم، جزء چیزهایی بوده که عرفا برای خودشان لازم می‌دانسته‌اند که یک مدتی در این مکانها باشند و مجاور باشند و برای مجاورت این مکان یک آثار خاصی قائل بودند؛ نه تنها عرفا، غیرعرفا هم همین جور؛ شما می‌بینید زمخشری اهل ماوراءالنهر است، اهل شمال ایران قدیم، یعنی اهل سرزمین شوروی فعلی، سرزمین بسیار سردسیر؛ از آنجا حرکت می‌کند می‌آید سالهای زیاد مجاور سرزمین داغ مکه می‌شود، که من تعجب می‌کنم یک آدمی که عادتش بوده که در سرزمینهای سرد زندگی کند، این چه ایمانی بوده و این چه شوری بوده که سالیان دراز این مرد را مجاور بیت‌الله الحرام می‌کند که ملقب می‌شود به «جارالله» و در تفسیر کشّاف در یکی از آیات سورهٔ عنکبوت می‌گوید شما اثر مکانها را غافل نباشید و هرکسی که سالها مجاور خانهٔ کعبه باشد می‌فهمد که یک آثار معنوی در این مجاورت هست که در غیر آن جا نیست. یا همین مجدالدین فیروزآبادی شیرازی صاحب قاموس، سالها مجاور مکه بوده.

غرضم این است که اختصاص به عرفا ندارد و غیرعرفا هم از ادبا، فقها، شیعه، سنی [چنین بوده‌اند.] شما می‌بینید امین استرآبادی سالها می‌رود در مکه و مدینه مجاور می‌شود و فوائدالمدنیّه می‌نویسد، بحرالعلوم سالها مجاور در مکه بوده است. محیی‌الدین هم سالها در مکه مجاور بوده و فتوحات خودش را ـ که از یک نظر بزرگترین کتاب عرفانی است ـ در مکه نوشته است و به همین مناسبت فتوحات او فتوحات مکیه نامیده می‌شود. با سهروردی معروف (یعنی شیخ شهاب‌الدین سهروردی مقتول، صاحب حکمة‌الاشراق، که اینها معاصر هستند) در مکه ملاقات کرده است و

می‌گویند که اینها ساعتها با یکدیگر در خانۀ کعبه ملاقات داشتند و به احتمال بسیار قوی ـ که این جهت بیشتر مورد غفلت است ـ جناب سهروردی حکمت ذوقی و اشراقی را بیشتر تحت تأثیر محیی‌الدین عربی بوده است تا دیگران. غرض اینکه محیی‌الدین حتی در حکمت اشراقی اسلامی هم اثر فراوان داشته. می‌گویند وقتی از هم جدا شدند، از شیخ اشراق پرسیدند این مرد را چگونه دیدی؟ گفت: دریایی بی‌پایان؛ از محیی‌الدین پرسیدند سهروردی را چگونه دیدی؟ گفت: مرد صالحی بود.

محیی‌الدین شاگردان زیادی داشته است که این کتب عرفانی علمی را اینها نوشته‌اند، از قبیل صدرالدین قونوی. صدرالدین قونوی ضمناً [پسر خوانده‌اش] یعنی پسرزنش هم هست. با مادر او ازدواج کرد و او شاگرد و مرید فوق‌العادۀ وی بوده و در واقع شارح گفته‌های محیی‌الدین، صدرالدین قونوی است.

ابن فارض مصری در میان شعرای عرب نظیر حافظ ماست؛ یعنی دیوان ابن‌فارض در شعر عربی نظیر دیوان حافظ است، با یک تفاوت که آنهایی که اهل فن‌اند مدعی هستند که حافظ از نظر لطف و ظرافت بالاتر است از ابن‌فارض ولی ابن‌فارض از نظر مقامات عرفانی بالاتر است از حافظ، یعنی چیزهایی را از مقامات عرفانی، او منعکس کرده است که حافظ در آن موضوعات سکوت کرده و در حافظ چیزی منعکس نیست. ابن فارض خیلی فوق‌العاده است، عمر زیادی هم نکرده، آن طور که تاریخ می‌نویسد، ۵۶ سال بیشتر از عمرش نگذشته که فوت کرده است. او هم گاهی در مکه بوده و گاهی در مصر. در کوههای مکه می‌رفت گردش می‌کرد، تنها و تحت تأثیر حالات عرفانی خودش بود، و در مصر همین طور، و می‌گویند در مکه بود با مصر مغازله می‌کرد، در مصر بود با مکه مغازله می‌کرد. او هم آدم عجیبی است، از عجایب دنیای اسلام است.

قصیده‌ای دارد، تائیهٔ ابن فارض، در حدود هزار شعر است که همهٔ آنها به «ت» ختم می‌شود، شعرهای معروفی است، که این شعرها از اوست:

وَ اِنّی وَ اِنْ کُنْتُ ابْنَ اٰدَمَ صورَةً وَلٰکِنْ فِیَّ شاهِدٌ بِاُبُوَّةٍ

و می‌گویند تمام این شعرها را در حالت بیخودی به اصطلاح گفته و دیگران نوشته‌اند.

داوود قیصری، شارح فصوص، از این طبقه است، یعنی از طبقهٔ احیاشده‌ها و زنده‌شده‌های محیی‌الدین است. عبدالرزاق کاشانی، شارح دیگر است. مولوی بلخی رومی معاصر بود با صدرالدین قونوی و در قونیه با صدرالدین نشست و برخاست داشت. فوت ملای رومی در حدود چهل سال بعد از فوت محیی‌الدین است، یعنی محیی‌الدین در حدود سال ۶۳۵ فوت می‌کند و ملای رومی در ۶۷۲، که سال فوت ملای رومی و خواجه نصیرالدین طوسی یک سال است. بعد از او هم کسانی که آمدند، مثل محمود شبستری صاحب گلشن راز، جامی که از شارحین فصوص‌الحکم محیی‌الدین است، همه سخت تحت تأثیر محیی‌الدین عربی هستند و در اشعار شبستری انسان کلمات محیی‌الدین را کاملاً می‌تواند ببیند.

غرض این است که محیی‌الدین تأثیر عجیبی روی عرفای بعد از خودش گذاشته است و دیگران به این مطلب اعتراف کرده‌اند. در میان نویسندگان فارسی‌زبان، کسی که اگر در این مسائل اظهارنظر می‌کند تا اندازه‌ای روی مطالعات است و بی‌حساب حرف نمی‌زند، آقای دکتر زرین‌کوب است. وی در کتابی که به نام ارزش میراث صوفیه نوشته، این حرف را اعتراف می‌کند، می‌گوید:

محققان صوفیه بعد از محیی‌الدین، علی‌الخصوص شعرای صوفیهٔ

ایران، از آن بهرهٔ بسیار یافته‌اند[۱].

محیی‌الدین شعر هم می‌گفته، البته شعرهایش در حد شعرهای ابن فارض در عربی یا حافظ در فارسی نیست ولی شعر زیاد گفته و اصلاً شعر برای او حالت شعری ندارد، در واقع موج است، و بعضی شعرهایش هم در آن حد اعلای از زیبایی است، که گاهی در اسفار شعرهایش را نقل می‌کند. دو سه تا شعر در هفتهٔ گذشته آقای دکتر بدوی خواند، گو اینکه ایشان این شعرها را خواند به اعتبار شعر آخرش و خوب هم توجیه نکرد، و شعری که آن به اصطلاح مقام آخر عرفانی توحیدی خودش را در آن شعر می‌گوید این است:

لقد صار قلبی قابلاً کلَّ صورة　　فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبة طائف　　و الواح توراة و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انّیٰ توجهت　　رکائبه فالدین[۲] دینی و ایمانی

شعرهای عجیبی دارد، و از کسانی که سخت در مقابل محیی‌الدین خاضع و فروتن و کوچک است، صدرالمتألهین است.

غرض این است که پدر عرفان نظری محیی‌الدین است و اگر ما دربارهٔ عرفان نظری حافظ بخواهیم بحث کنیم چاره‌ای نداریم جز اینکه همان مکتبی را که محیی‌الدین تأسیس کرده است مطالعه کنیم و ببینیم که اینها چگونه بیان کرده‌اند و آیا حافظ در این زمینه چیزی دارد و یا ندارد. ولی انسان وقتی که وارد بحث دربارهٔ عرفان حافظ می‌شود، می‌بیند که خیلی دامنهٔ درازی دارد، و من حیفم آمد که یک قسمتهایی را اینجا بیان نکنم گو

---

۱. **ارزش میراث صوفیه**، ص ۱۱۶، امیرکبیر، ۱۳۵۶، چاپ چهارم.
۲. بعضی «فالحب» می‌خوانند.

اینکه ممکن است منجر شود به اینکه من همهٔ حرفهایم را نتوانم بزنم.

آیا حافظ عارف بوده؟

بحث دربارهٔ «عرفان حافظ» که ما عنوان کرده‌ایم مفهومش این است که ما حتماً حافظ را یک مرد عارف فرض کرده‌ایم، آنگاه در چگونگی عرفان حافظ بحث می‌کنیم که عرفان عملی حافظ در چه حد و مرتبه است و عرفان نظری حافظ چگونه است. ولی در عصر ما یک مطلب جدیدی به وجود آمده و خود ما ایرانیها این را به وجود آورده‌ایم و آن این است که اصلاً آیا حافظ واقعاً عارف بوده یا عارف نبوده؟ این اول حرف است برای ایرانیهای امروز. شما اگر اکثر قریب به اتفاق مقالاتی که امروز در جراید، مجلات، روزنامه‌های یومیه و غیر یومیه دربارهٔ حافظ می‌نویسند و حتی کتابهایی که اخیراً دربارهٔ حافظ نوشته‌اند بخوانید و اینها را مقیاس شناسایی حافظ قرار بدهید می‌بینید حافظ به هر چیزی شبیه است جز یک عارف. این را هم نمی‌شود سرسری گرفت و گفت بیخود گفته‌اند. شاید هم واقعاً این جور باشد و حافظ واقعاً عارف نبوده و بیخود با یک سلسله تأویلات آمده‌اند او را به صورت یک عارف جلوه داده‌اند. واقع مطلب چیست؟ آیا حافظ یک مرد عارفی بوده یا نبوده؟ امروز اغلب حافظ را به صورتی منعکس می‌کنند که هیچ نمی‌شود نام عارف روی او گذاشت. عرفان هم که یک امر اختراعی امروزی نیست، یک جریانی است که بیش از هزارسال در همان دورهٔ اسلامی از آن می‌گذرد. آیا حافظ از تیپ خواجه عبدالله انصاری مثلاً، بوده یا نبوده است؟

عده‌ای اساساً این مطلب را سخت انکار دارند و لااقل قبول ندارند یا مشکوک می‌دانند که ما حافظ را یک مرد عارف واقعی بدانیم. حالا ما باید ببینیم که حافظ کیست؟ اول باید بفهمیم حافظ کیست، آیا می‌توانیم حافظ

را از اول به صورت یک عارف قبول کنیم؟ اگر نتوانستیم، در همین مرحله توقف می‌کنیم؛ اگر توانستیم، آنگـاه مـی‌رویم بـببینیم عـرفانش چگـونه عرفانی است.

برای شناختن حافظ، ما دو منبع داریم که این دو منبع می‌توانند کمک یکدیگر باشند. یکی تاریخ است. تاریخ حافظ، حافظ را چگونه مـعرفی می‌کند؟ یعنی آن مقداری که حافظ در تاریخهای مـعاصر خـودش آمـده است و به زبان مردمی که در آن زمان یا نزدیک به آن زمان بوده‌اند (چون هرکسی در زمان نزدیک به خودش هم بهتر شـناخته است تـا کسـی کـه هفتصد هشتصدسال از او گذشته است) حافظ چگـونه شـناخته مـی‌شده است و چگونه شخصی بوده و چه شـخصیتی داشـته است. و دوم خـود دیوانش؛ از راه دیوانش ببینیم حـافظ چگـونه بـوده است. مـرد را از راه سخنش می‌شناسند: اَلْـمَرْءُ مَخْبُوٌّ تَحْتَ لِسانِهِ[1]. کلام امیرالمؤمنین است: انسان در زیر زبانش پنهان است. انسان هرکار بخواهد بکند که خودش را مخفی کند و پرده روی زبان خودش بکشد، خیال نمی‌کنم صد درصد بتواند. به هرحال یک منبع دیگر، دیوان است.

این هر دو، منبع خوبی است برای شناسایی حافظ. در بعضی قسمتها ممکن است هر دو توافق داشته باشند. در بعضی قسمتها، از تاریخ حافظ یک چیزهایی ـ که البته بیشتر مربوط به جزئیات زندگی اوست ـ می‌شود فهمید که از دیوانش نمی‌شود فـهمید. یک چـیزهایی را هـم از دیـوانش می‌شود فهمید که از تاریخش نمی‌شود فهمید. مثلاً اوج عرفان حـافظ را دیگر تاریخ نمی‌تواند بیان کند، یعنی کسی که «شرح حال نـویس» بـوده نمی‌تواند اوج عرفان حافظ را بیان کند و قهراً تاریخ هم در ایـن قسـمت

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۸.

سکوت کرده است.

حافظ از نگاه تاریخ

حافظ را در زمان خودش چگونه شخصی می‌شناخته‌اند؟ اتفاقاً حافظ در زمان خودش به گونه‌ای شناخته می‌شده است که جنبه‌های دیگرش، هم بر جنبهٔ شاعری‌اش غلبه داشته است، هم بر جنبهٔ عارف بودن و درویش بودن؛ یعنی او را به صورت یک شاعر حرفه‌ای نمی‌شناخته‌اند و حافظ هم زیاد شعر نگفته است. شعرهایی که واقعاً از حافظ است و می‌شود ثابت کرد که از اوست، بر ایام عمر حافظ که تقسیم کرده‌اند ـ یک وقتی آقای محیط طباطبائی این را بیان می‌کرد ـ شاید در ماه یک غزل گفته باشد. او غیر از شاعرهای دیگری مثل نظامی یا فردوسی و حتی مولوی است، اینها به شاعر بودن در زمان خودشان بیشتر شناخته می‌شده‌اند. البته شعر حافظ با همهٔ کمی، در همان زمان خودش شهرت پیدا کرده و نه تنها از دروازه‌های شیراز بیرون رفته بلکه از دروازه‌های ایران بیرون رفته است، ولی به هر حال شعر زیاد نگفته و در زمان خودش هم به نام یک شاعر معروف نبوده، همچنان که در زمان خودش به عنوان یک درویش و یک صوفی حرفه‌ای هم معروف نبوده است. متصوّفه مردم پنهانی نبوده‌اند، سلسله‌ها و رشته‌ها داشته‌اند، استادهایشان همه مشخص بوده، این شیخش آن بوده، آن شیخش آن دیگری بوده، که سلسله‌های صوفیه را نوشته‌اند. و بعلاوه شما می‌بینید که اینها اغلب در لباس و در «زیّ» با دیگران تفاوت داشته‌اند، کلاهشان کلاه مخصوصی بوده، و در عصرهای اخیر کشکول و تبرزین و این جور چیزها بوده، سر نمی‌تراشیده‌اند، به قول خود حافظ «نه هر که سر بتراشد قلندری داند». ظاهراً حافظ حتی زیّ تصوف هم نداشته؛ اگرچه گاهی در تعبیرات خودش مثلاً می‌گوید: «حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و

برو» ولی اینها دلیل نمی‌شود که واقعاً حافظ عملاً هم خرقهٔ پشمینه می‌پوشیده است. این «خرقهٔ پشمینه» هم که لفظش آمده، مثل خیلی الفاظ دیگر حافظ است، که بعد روی آن بحث می‌کنیم. این را من صد درصد نفی نمی‌کنم که حافظ در زیّ اهل تصوف بوده، ولی تا آنجا که من مطالعه کرده‌ام قرینه‌ای به دست نیامده است که در زیّ اهل تصوف بوده و بلکه قرائن برخلاف است، و حتی با اینکه این مرد در دیوان خودش تکیهٔ زیاد دارد که بی «دلیل راه» ـ یعنی بی‌مربی، آن که متصوفه او را «مرشد» و احیاناً «شیخ» و «استاد» می‌گویند ـ [نباید طی طریق کرد و] تکیهٔ عجیب دارد که کسی بدون استاد و مربی محال است که این راه را بتواند طی کند:

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی[۱]

با این‌همه تکیه‌ای که این مرد روی این امر دارد، یک نفر هنوز نتوانسته نشان دهد که مرشد او چه کسی بوده، مسلّم مرشد داشته ولی [مشخص] نیست. معلوم است که مربی او از این تیپ مشایخ معروف صوفیه و از این سلسله‌های معروف متصوفه نبوده و به طور کلی تصوف شیعی از تصوف سنی این امتیاز را دارد که این سلسله‌ها و این تشریفات بیشتر مال متصوفهٔ اهل تسنن است و متصوفهٔ شیعه، هم عمیقتر از متصوفهٔ اهل تسنن‌اند و هم

۱. بعد در جای خودش خواهیم گفت که حافظ اشعار زیادی در این زمینه دارد و این یکی از مسائل فوق‌العاده عظیمی است که این طبقه روی آن تکیه دارند که هرکسی در این طب روحی، یک پزشک مراقب مثل پزشک خانوادگی نه پزشکهای معمولی احتیاج دارد، یک کسی که همیشه بر روح او اشراف داشته باشد، نه کسی که یک وقتی اگر مشکلی بود برود سراغش حالش را به او عرضه بدارد، مثل طبیبی که ما احیاناً به او مراجعه می‌کنیم. نه فقط خواندن کتاب کافی نیست، مراجعه به پزشک کافی نیست، بلکه اینها معتقدند هرکسی باید یک پزشک معالج مراقب دائم داشته باشد و بدون آن محال است [بتواند این راه را طی کند.]

کمتر اهل این حرفها هستند که شیخ و استاد مطرح باشد و استادشان را نشان بدهند. بسا هست که اینها را در زمان خودشان هیچ کس نمی‌شناخته است که دارای عالیترین مقامات عرفان هستند؛ حتی همسایهٔ خانه‌اش، زنش، بچه‌اش، شاگردانش نمی‌دانسته‌اند که این بالاترین مقامات عرفان را دارد، ولی واقعاً داشته، فقط همان معلم خاصش او را می‌شناخته، از غیر او همیشه پنهان بوده؛ و من یک قرینه‌ای هم پیدا کرده‌ام که بعد ان‌شاءالله خواهم گفت: حافظ یک مدتی کوشش کرده که به اهتمام خودش، یعنی بدون استاد و معلم و مربی، این راه را طی کند. بعد که سالها زحمت می‌کشد، خون جگر می‌خورد و حتی به یک سلسله مکاشفات نائل می‌شود، می‌رسد به آنجا که نه، بدون «دلیل راه» امکان ندارد. می‌گوید که چنین کردیم و نشد، چنان کردیم نشد؛ آخرش می‌گوید که بدون دلیل راه اهتمام کردیم و نشد. معلوم می‌شود مدتی این جور بوده، ولی بعد مسلّم دلیل راه پیدا کرده است.

خوب، این هم خودش یک قرینه‌ای است که حافظ اگر یک کسی می‌بود که در زمان خودش خرقه‌ای داشت و کلاه چند ترکی و از این حرفها، مسلّم شیخش هم معروف و شناخته بود و می‌گفتند [او شاگرد فلان شیخ بوده است.]

کسانی که حافظ را در زمان خودش یا نزدیک به زمان خودش توصیف کرده و القابی برایش ذکر کرده‌اند، نه لقب شاعری به او داده‌اند و نه لقب عرفانی، بلکه گویی اصلاً یک فقیهی را، یک حکیمی را، یک ادیبی را دارند تعریف می‌کنند، تمام عناوین هست جز این گونه عناوین. البته این نکته را دیگران توجه کرده‌اند، مرحوم شیخ محمدخان قزوینی در مقدمه‌ای که بر دیوان حافظ نوشته این نکته را ذکر کرده است. می‌دانید که دیوان حافظ را اول بار شخصی از معاصران و ظاهراً از همشاگردیهای حافظ ـ که

نزد استادهایی همین دروس ظاهری یعنی حکمت، کلام، منطق و تفسیر را می‌خوانده‌اند ـ بعد از وفات حافظ جمع کرده. اسمش را در بعضی از چاپها به نام «محمد گلندام» نوشته‌اند، ولی قزوینی و دیگران می‌گویند این اسم در نسخه‌های متأخرتر اضافه شده و در آن نسخه‌های خیلی قدیمی اسم «محمد گلاندام» نیست، ولی معلوم است که یکی از معاصران حافظ است، و آن معاصر می‌گوید غالباً استاد ما قوام‌الدین عبدالله (یکی از استادهایشان) به حافظ اصرار می‌کرد که این شعرها را جمع کن، حیف است این شعرها از بین برود، و حافظ تعلل می‌کرد (مثل اینکه یک حالت عرفانی به او اجازه نمی‌داده اینها را جمع کند). تا در سال ۷۹۲ وفات یافت. بعد از وفاتش ما آمدیم شعرها را جمع کردیم. این مرد که همشاگردی حافظ بوده است، وقتی که از حافظ نام می‌برد، به این عناوین نام می‌برد:

> ذات ملک صفات، مولانا الاعظم السعید، المرحوم الشهید (مقصود شهید عرفان و عشق است) مفخر العلماء، استاد نحاریر الادباء، معدن اللطائف الروحانية، مخزن المعارف السبحانية، شمس الملة و الدین محمدالحافظ الشیرازی.

نه یک عنوان عرفانی دارد نه یک عنوان شعری. بعد هم می‌گوید: «طیّب الله تربته و رفع فی عالم القدس رتبته.» گویی یک فقیهی را دارد توصیف می‌کند.

باز مرحوم قزوینی می‌گوید که یک نسخه از دیوان حافظ که یک کاتبی که یا خیلی نزدیک به زمان حافظ بوده و یا معاصرش بوده استنساخ کرده است، در آخر که از این مرد یاد کرده به این عناوین یاد کرده است:

تمّ دیوان المولی العالم الفاضل، ملک القرّاء و افضل المتأخرین، شمس الملة و الدین، مولانا محمد الحافظ روّح الله روحه و اوصل فتوحه و نوّر مرقده.

مرحوم قزوینی می‌گوید:

از القاب و نعوتی که این کاتب بسیار نزدیک به عصر خواجه و شاید معاصر خواجه در حق او نگاشته بدون اینکه هیچ عبارتی دیگر دالّ بر اینکه وی از مشاهیر عرفا و صوفیهٔ عصر خود بوده از قبیل قطب‌السالکین، فخرالمتألهین، ذخرالاولیاء، شمس العرفاء، عارف معارف لاریبی، واقف مواقف اسرار غیبی، و امثال ذلک ـ که در نسخ جدیده معمولاً بر اسم او می‌افزایند ـ در حق او استعمال کرده باشد، شاید بتوان استنباط کرد[1] که خواجه در عصر خود بیشتر از زمرهٔ علما و فضلا و دانشمندان به قلم می‌رفته تا از فرقهٔ عرفا و صوفیه، یعنی جنبهٔ علم و فضل و ادب او بر جنبهٔ عرفان و تصوف او غلبه داشته[2] و علاوه بر این از نعت «ملک القرّاء» که کاتب در حق او استعمال کرده، به نحو وضوح معلوم می‌شود که خواجه از معاریف قرّاء عصر خود محسوب می‌شده و به همین سمت مخصوصاً در زمان خود مشهور بوده و این بیت او که گوید:

عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ

قرآن ز بر بخوانی با چارده روایت

۱. مرحوم قزوینی همیشه جزمهایش را هم به صورت «شاید» می‌گوید.
۲. البته این نظر را ما به این معنا قبول نداریم که واقعاً غلبه داشته ولی در اشتهار میان مردم مسلّم غلبه داشته. شاید مقصود ایشان هم همین بوده.

> در حق او صادق و به هیچ وجه این گونه تصریحات او از قبیل اغراق و مبالغهٔ شاعرانه نبوده است و تخلص «حافظ» (یعنی حافظ قرآن) بکلی اسمِ با مسمّی و صفت بارز او بوده است.

من از دیوان حافظ دو نسخه بیشتر ندارم، یکی نسخهٔ مرحوم قزوینی، و دیگر نسخه‌ای که آقای سید ابوالقاسم انجوی شیرازی اخیراً چاپ کرده و جزو نسخ خوب حافظ است. البته ایندو می‌توانند جامع باشند، از نظر اینکه مرحوم قزوینی تکیه‌اش بیشتر بر نسخ قدیم است و به ذوق و این حرفها هیچ اعتماد ندارد و آقای انجوی شیرازی و تیپش افرادی هستند که خیلی به نسخ قدیمه اعتنایی ندارند، می‌گویند ما هر شعری هم که در دیوانهای منسوب باشد، اگر ببینیم به تیپ شعر حافظ می‌خورد قبول می‌کنیم.

حافظ معلم رسمی هم زیاد داشته، یکی از استادهایش میر سید شریف جرجانی معروف است.

در مقدمهٔ حافظ انجوی از **حافظ شیرین سخن** مرحوم دکتر معین نقل می‌کند[1]:

> هرگاه در مجلس درس میر سید شریف علامهٔ گرگانی شعر خوانده می‌شد، می‌گفت به عوض این ترّهات به فلسفه و حکمت بپردازید، اما چون شمس‌الدین محمد می‌رسید علامهٔ گرگانی می‌پرسید بر شما چه الهام شده است؟ غزل خود را بخوانید. شاگردان علامه به وی اعتراض

۱. مرحوم دکتر معین هم یک آدمی بود که همیشه مستند حرف می‌زد، هیچ وقت بی‌استناد حرف نمی‌زد.

می‌کردند این چه رازی است که ما را از سرودن شعر منع می‌کنی ولی به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می‌دهی؟ استاد در پاسخ می‌گفت: شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطائف حکمی و نکات قرآنی است.

«لطائف حکمی با نکات قرآنی» تعبیر خود حافظ است که می‌گوید آنچه من می‌گویم لطائف حکمی است با نکات قرآنی. این جملهٔ میر سید شریف در واقع از خود حافظ گرفته شده.

معلوم می‌شود که حتی در زمانی که حافظ هنوز جوان و شاگرد میر سید شریف بوده، تلقی افرادی نظیر میر سید شریف از حافظ در این حد بوده است.

یادم نیست من در کجا خواندم که این لقب «لسان الغیب» را که به حافظ داده‌اند مال عصرهای متأخر نیست، از همان زمانهای قدیم به او «لسان الغیب» می‌گویند. اگر این حرف درست باشد، قرینهٔ دیگری است که این مرد از همان زمان خودش به عنوان یک مرد عارف اهل معنا [شناخته می‌شده] به طوری که اساساً او را زبان غیب می‌دانسته‌اند یعنی این جور فکر می‌کردند که این شعرها را که او سروده، او نبوده به عنوان یک بشر که بسراید، بلکه از غیب به زبان او جاری می‌شده است؛ چنین اعتقادی داشتند.

از تاریخ حافظ، هرچه که ما مطالعه کنیم، این مطلب روشن می‌شود که حافظ یک مردی بوده در زیّ علما و البته در عین اینکه یک عارف بوده (نزدیکانش او را به صورت یک عارف می‌شناخته‌اند اما نه به صورت یک درویش و صوفی حرفه‌ای) بیشتر به عنوان یک عالم معروف بوده است. آن محمد گلندام هم وقتی می‌خواهد عذر بیاورد برای اینکه حافظ خودش

فرصت نکرد و نخواست [دیوانش را جمع کند،] می‌گوید «اینقدر مشغول مطالعهٔ کتب دواوین عرب و کشّاف و مفتاح و مصباح و... بود که فرصت نداشت.» گویی کسی مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی را وصف می‌کند. مرحوم میرزا محمد تقی شیرازی اعلی‌الله مقامه، مجتهد و مرجع تقلید، از شعرای بسیار زبردست است، خواهرزادهٔ قاآنی هم هست، خیلی هم خوب شعر می‌گوید، ولی خیلی کم شعر گفته؛ حالا کسی بگوید آقای آمیرزا محمد تقی دیوانشان را جمع کرده‌اند یا نه؟ آدم می‌گوید ایشان آنقدر مشغله داشت که دیگر نمی‌رسید بیاید دیوانش را جمع کند. دربارهٔ حافظ این جور فکر می‌کردند که اینقدر مشغلهٔ علمی داشت که خودش دیگر نمی‌رسید بیاید شعرهایش را جمع کند.

پس چهرهٔ حافظ در تاریخ به این شکل منعکس است.

حافظ از نگاه دیوانش

اما بیاییم سراغ منبع دوم شناخت حافظ یعنی دیوان حافظ. در زمان ما بیشتر می‌خواهند حافظ را از روی دیوان و اشعار و گفته‌هایش بشناسند. این هم البته راه درستی است، خودش یک راه شناسایی است، ولی نظر به اینکه در میان همهٔ شعرا ـ به نظر من اعم از فارسی و عربی، و شاید ابن فارض هم مثل حافظ نباشد ـ هیچ کس مثل حافظ این جور نیست که در شعرش یک دوگانگی ظاهری مشهود باشد، [لذا شناخت حافظ از راه دیوانش خالی از دشواری نیست.] در بعضی از اشعارش یک حالت لاابالی‌گری و فسق و فجور و پشت پا زدن به همه سنن و مقدسات، و دم غنیمت شمردن و بی‌اعتنا به همه چیز بودن منعکس است، و از آن طرف هم اشعاری دارد که بدون هیچ گونه توجیه و تأویلی مخّ عرفان و مخّ اخلاق است و نقیض اینها، یعنی درست نهی اینها. یک چنین دوگانگی در اشعار

حافظ مشهود است، و همین جهت سبب شده که حافظ در زمان ما به شکلی درآمده است که احدی نظیر ندارد؛ یعنی آن آدم لذت‌جوی لذت‌پرست میخواره‌ای که سروکارش جز با شراب و رباب و چنگ و این حرفها نیست، یعنی یک آدم به اصطلاح امروزیها اپیکوری، در کار خودش از حافظ مدد می‌گیرد، و در بسیاری از مجالس و بزمها دیوان حافظ، سومِ شراب و رباب است، که می‌بینید، و از طرف دیگر همین دیوان حافظ در محافل دیگری همیشه بوده و هنوز هم هست، در محافلی که افرادی می‌آیند می‌نشینند، حالت تجرد به خودشان می‌گیرند، گناهان خودشان را یاد می‌کنند، عبادت می‌کنند، حالت ذکر به خودشان می‌گیرند، شعرهای حافظ را می‌خوانند، اشک می‌ریزند و می‌گریند، افراد خیلی بزرگی حافظ از سجاده‌شان جدا نمی‌شود؛ یعنی در بزم آنها سوم شراب و رباب است، و در محفل الهی و روحانی اینها سومِ قرآن و صحیفهٔ سجّادیه است. اینها دیگر صحبت «به خودبندی» نیست، و من چنین اشخاصی را سراغ دارم. افرادی نظیر مرحوم فیض مثلاً، به حافظ به این چشم و دیده نگاه می‌کردند. حالا این چگونه است؟ و واقعاً هم اگر ما به اشعار حافظ نگاه کنیم، لااقل در نظر ابتدایی این دوگانگی و دوگونگی را در آن می‌بینیم. پس حافظ کیست؟ حالا ما هستیم و می‌خواهیم از همین شعرهایش او را بشناسیم، فعلاً ما به تاریخش کار نداریم؛ حافظ کیست؟ از این شعرهایش می‌خواهیم بفهمیم که او کیست.

شناخت یک نفر از روی اثرش، دیوانش، کاری است منطقی، یعنی دیوانش را باید تحلیل کرد، حالا ممکن هم هست احیاناً کسی برسد به جایی که آخرش نتواند او را بشناسد، ولی بالاخره اقدام به این کار، کاری است عملی، بعد ببینیم به نتیجه می‌رسیم یا نمی‌رسیم. اگر نرسیدیم که نرسیدیم، ولی اگر رسیدیم راه، راه صحیحی است، راه تحلیل دیوان و اثر

یک شاعر.

در مورد حافظ، فرضیه‌های زیادی هست. ما باید ایــن فـرضیه‌ها را یک یک بیان کنیم، بعد هریک از آنها را با قرائن مـوجود تـطبیق بـدهیم، ببینیم قرائن همین دیوان حافظ با آن تطبیق می‌کند یا تـطبیق نـمی‌کند، و احیاناً قرائن تاریخی هم ممکن است در بعضی موارد به کمک مـا بـیاید، درست مثل همین که علمای امروزی در مسائل طبیعی، اول یک فرضیه‌ای در ذهنشان برق می‌زند، به اصطلاحْ این مرحلهٔ تئوری است، بعد می‌آورند در مرحلهٔ پراتیک و عمل، ببینند این فرضیه با واقع انطباق پیدا می‌کند یـا نمی‌کند.

فرضیهٔ اول دربارهٔ حافظ: حافظ صرفاً یک هنرمند است

اولین فرضیه دربارهٔ دیوان حافظ این است که حافظ در دیوانش صرفاً یک شاعر است به تمام معنی کلمهٔ شعر و شاعر، یعنی یک هنرمند است؛ حافظ در دیوان خودش هیچ هدفی نداشته جـز ایـنکه مـی‌خواسـته است یک شاهکار هنری به وجود بیاورد. هنرمند وقتی که می‌خواهد یک شاهکار هنری به وجود بیاورد تمام همتش این است که از چه موادی و برای چـه هدفی یک شاهکارِ بهتر می‌شود به وجود آورد. او دیگر لازم نیست به آن ماده اعتقاد داشته باشد، [نگاه می‌کند] چه به درد کـارش مـی‌خورد. یک مجسمه‌ساز هدفش این است که یک مجسمهٔ عالی بسازد، آنگـاه دنـبال سوژه می‌گردد. چه برای سوژه خـوب است؟ و از چـه مـاده‌ای مـی‌شود ساخت؟ با گچ بهتر می‌شود ساخت یا با فلز و یـا بـا سـنگ؟ در مـدرسهٔ سپهسالار شخصی به نام بهلول هست، بهلول معروف. بـرای ایـن نـقاشها بهترین سوژه این جناب بهلول است، خیلی قیافهٔ خوبی است که نقاشی‌اش را بخواهند بکشند یا مجسمه‌اش را بخواهند بریزند. حالا اگر کسی بیاید

مجسمهٔ بهلول را بریزد، آیا این علامت ارادت فوق‌العاده‌ای است که به بهلول دارد؟ نه، هنرمند دنبال سوژه و موضوع می‌گردد که هنر خودش را به بهترین وجهی ظاهر کند.

شعر، خودش هنر است. ارسطو هم شعر را اول جزو منطق نشمرده بود، خطابه و شعر از «صناعات خمس» را جزو فنون یعنی جزو هنرها آورد، منتها بعد گفتند همهٔ اینها جزو هنرهاست، هم علم است هم هنر، و لهذا اسم «صناعات خمس» گذاشتند، اینها صنعت است و هنر. در اینکه حافظ فوق‌العاده هنرمند است و شاعر به تمام معنی کلمه، یعنی از نظر هنری به تمام معنی کلمه شاعر است، و یک هنرمند فوق‌العاده مقتدر است، احدی بحث ندارد. این فرضیه می‌گوید حافظ یک هنرمند است و دیوان شعر او را هم از نظر محتوا نباید جدی گرفت، هیچ جایش را، نه آنجایی که دم از می و معشوق و این حرفها می‌زند و نه آنجایی که دم از خدا و عرفان و سلوک می‌زند، هردو برای حافظ سوژه هستند و بس، او بابایی بوده هنرمند، و هنرمند عاشق هنرش است و دنبال سوژه می‌گردد، خصوصاً که از قدیم گفته‌اند: اَحْسَنُ الشِّعْرِ اَکْذَبُهُ. اصلاً شعر با دروغ درست شده. آن شعری هم که قرآن نهی می‌کند و پیغمبر فرمود: **لَئَنْ یُمْلَأَ بَطْنُ الرَّجُلِ قَیْحاً خَیْرٌ مِنْ اَنْ یُمْلَأَ شِعْراً** همین شعری است که محتوایش تخیل محض باشد. بعد هم فرمود: **اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِکْمَةً**[۱] بعضی اشعار هم حکمت است. ولی اساس شعر [تخیل است.] در منطق هم شعر را به عنوان یک موضوع تخیل و یک امر تخیلی [می‌شناسند،] یعنی به نظم کار ندارند، که حالا خودش تعریف خاصی دارد.

اگر این جور باشد، از دیوان حافظ چیزی راجع به شخصیت حافظ

---

۱. بحارالانوار، ج ۷۹ / ص ۲۹۰.

نمی‌شود استنباط کرد.

داستانی نقل می‌کنند که فرزدق یک وقتی در ضمن اشعارش این شعر را گفت:

فَبِتْنَ بِجانِبَیَّ مُصَرَّعاتٌ وَ بِتُّ اَفَضُّ اَغْلاقَ الْخِتامِ[1]

دارد وصف می‌کند یک عده زنهایی را که با آنها بسر می‌برده. خلیفهٔ وقت گفت: تو در این شعرها اقرار به زنا کرده‌ای، باید حد بر تو جاری شود (چون می‌گوید این جماعت نسوان در دو طرف من راحت خوابیده بودند، کار من هم تا صبح جز قفل بسته باز کردن چیز دیگری نبود.) فرزدق گفت: «اِنَّ کِتابَ اللهِ یَدْرَأُ عَنَّا الْحَدَّ» قرآن حد را از من برداشته. گفت: چطور؟ گفت: خداوند متعال می‌فرماید: **وَ الشُّعَراءُ یَتَّبِعُهُمُ الْغاوُنَ. اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فی کُلِّ وادٍ یَهیمونَ. وَ اَنَّهُمْ یَقولونَ ما لا یَفْعَلونَ**[2]، کار شاعر این است که کارِ نکرده را توصیف کند[3]. به خود حافظ هم چنین اعتراضاتی کرده‌اند. می‌گویند حافظ گفت:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

این فقط در منطق یک شعر درست است که یک شاعر آسمان جُل بگوید: «به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را». امیر تیمور به او گفت: این حرفها چیست که می‌گویی؟ من این‌همه جان کنده‌ام تا سمرقند و بخارا را فتح کرده‌ام، تو به یک خال سیاه می‌بخشی؟ گفت: این‌همه بخشش کرده‌ام که حالا چیزی ندارم و این جور جلنبر هستم! البته این افسانه است که به او نسبت می‌دهند؛ می‌گویند با امیر تیمور ملاقات نکرده.

---

۱. دیوان فرزدق، ج ۲ / ص ۸۳۶، چاپ و تحقیق عبدالله الصاوی، قاهره، ۱۹۳۶.
۲. شعرا / ۲۲۴ ـ ۲۲۶.
۳. کشکول شیخ بهایی، ج ۴ / ص ۹.

زبان، زبان شعر است و زبان، زبان هنرمند است.

یک داستان واقعی مطیع‌الدولهٔ حجازی در کتاب آینه[۱] نقل می‌کند که یک بیچاره‌ای که آثار شاعر بلژیکی[۲] را خوانده بود و مجذوب تـخیلات لطیف و انسانی و اخلاقی او شده بود[۳]، از فلان کشور بار سفر بست که برود به ملاقات او. رفت ملاقات کـند، یک خـانم سکـرتری داشت، گـفت: او ملاقات نمی‌دهد. گفت: من از راه دور آمده‌ام، چندین کشور را طی کرده‌ام، می‌خواهم چند دقیقه استاد را زیارت کنم. هرچه این زن بدبخت گفت: آقا برگرد، وقت ندارد، دید نمی‌شود (آن زن می‌دانست چه خبر است). تا آخر از بس او اصرار کرد، هرجور بود یک وقـتی بـرایش گـرفت. آن شـخص می‌گوید که رفتم، تا در اتاق را باز کردم یک وقت دیدم یک آدم بدترکیب بدهیکلی با اخمهای درهم کشیده آمد بـیرون و گـفت: از جـان مـن چـه می‌خواهی؟! برو گم شو! و از این حرفها؛ عکس تمام آن چیزهایی که من در آثارش خوانده بودم. مات و مبهوت ماندم. بعد آمدم به آن زن گفتم: این همان است که این‌همه آثار می‌نویسد؟! گفت: بله. گفتم: همان است که این همه چیزهای خوب و زیبا نوشته است؟! گفت: بله. گـفتم: مـن کـه بـاور نمی‌کنم. آن زن انگشـترش را درآورد، گـفت: ایـن انگشـتر مـن چگـونه انگشتری است؟ خیلی زیباست؟ گفتم: بله. گفت: آیـا چـون ایـن خـیلی زیباست، دلیل بر این است که انگشترساز هم خیلی زیباست؟ گـفتم: نـه. گفت: آخر این هنر است، ممکن است او خیلی آدم بدترکیب بـداخـلاقی

---

۱. ص ۹۳ ـ ۱۰۰.

۲. ظاهراً نظرش به موریس مترلینگ است. [ولی به نظر می‌رسد که نظر نویسنده بـه مـوسیو پیر لاتوش بوده است.]

۳. مترلینگ خیلی شاعر است، در نثر خودش هم شاعر است، یعنی نثرش هم شاعرانـه است. او واقعاً شاعر است و فیلسوف نیست.

باشد از هرجهت، ولی این هنر را هم دارد که انگشتر زیبا می‌سازد. نویسنده فقط هنرمند است، هنرش این است که یک اثر زیبایی خلق کند، این که دلیل نمی‌شود که خودش زیبا باشد، تو اشتباه کرده‌ای.

عده‌ای دربارهٔ حافظ چنین اعتقادی دارند.

این مطلب را نمی‌شود با دلیل و برهان رد کرد. معنایش این است که ظاهر کلام حافظ در هیچ مقوله‌ای حجت نیست. این را نمی‌شود قبول کرد، البته نمی‌شود هم رد کرد؛ با دلیل و برهان نمی‌شود رد کرد، ولی کسی هم که آشنا با دیوان حافظ باشد نمی‌تواند این حرف را قبول کند که آن اشعار عرفانی حافظ را یک شاعر که صرفاً هنرمند بوده و اساساً واقف به رموز عرفان و سیر و سلوک و معنویت و اینها نبوده [سروده است] و او توانسته چنین اثر جاویدانی خلق کند که بعد از هفتصد سال اشکها را در خلوتهای شب جاری کند.

عرض کردم این، برهان نیست، ولی برای خود من شخصاً هیچ وقت چنین چیزی قابل قبول نیست. دلیلش هم این است که امروز چرا حافظی به وجود نمی‌آید؟ آیا دیگر قریحه‌ها خشک شد، که حافظی نباشد، سعدی‌ای نباشد، جامی‌ای نباشد؟ دلیل ندارد قریحه‌ها خشک شده باشد؛ روحها در مسیر دیگری است، یعنی روح حافظ دیگر وجود ندارد که اثری مثل حافظ و حتی مثل جامی به وجود نمی‌آید. این دیگر یک امر شخصی است و «اَلْـمَرْءُ مَخْبُوٌّ تَحْتَ لِسانِهِ» در اینجا کاملاً مشهود است؛ همان‌طور که خود قرآن کریم ـ که گفتیم عده‌ای حافظ را سومِ قرآن و صحیفه قرار می‌دهند از نظر مناجاتها و راز و نیازهاشان ـ اثر خودش را در دنیا روی زیبایی‌اش دارد، ولی یک زیبایی‌ای که از یک افق مافوق بشری برخاسته، و چقدر قرآن روی این موضوع تکیه می‌کند! اعجاز قرآن این است.

وَ اِذا سَمِعوا ما اُنْزِلَ اِلَی الرَّسولِ تَریٰ اَعْیُنَهُمْ تَفیضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفوا مِنَ الْحَقِّ[1].

اِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ الَّذینَ اِذا ذُکِرَ اللّهُ وَجِلَتْ قُلوبُهُمْ وَ اِذا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ آیاتُهُ زادَتْهُمْ ایماناً وَ عَلیٰ رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلونَ[2].

اِذا ذُکِرَ اللّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلوبُ الَّذینَ لایُؤْمِنونَ بِالْآخِرَةِ[3].

اَللّهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدیثِ کِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِیَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلودُ الَّذینَ یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ[4].

این دیگر یک امر ساختگی نبود. پیغمبر اگر یک هنرمند می‌بود نمی‌توانست چنین کاری را خلق کند. امام زین‌العابدین اگر فقط یک هنرمند می‌بود، محال بود اثر جاویدی مثل صحیفه خلق کند. یک هنرمند هرچه فصیح باشد، هرچه بلیغ باشد، محال است بتواند دعای کمیل خلق کند. به عقیدهٔ من: و همین‌طور یک آدمی که روحش روح سوخته و عرفان نباشد، خودش متأثر نباشد، امکان ندارد که یک چنین آدم بی‌خاصیت ـ نمی‌خواهم بگویم یک آدم فاسق فاجر، نه، یک آدم عادی، یک ملای معمولی، یک مدرس شرح مطالع[5] و استاد کشّاف و از این حرفها ـ غزلی در

۱. مائده / ۸۳.
۲. انفال / ۲.
۳. زمر / ۴۵.
۴. زمر / ۲۳.
۵. همان‌طور که گفته‌اند حافظ شرح مطالع تدریس می‌کرده.

این حد بگوید:

طفیل هستی عشق‌اند آدمی و پری
ارادتی بنما تا سعادتی ببری
بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری
می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند
به عذر نیم شبی کوش و گریهٔ سحری

تا آخرش، که یکی از آن برازنده‌ترین غزلیات حافظ است. چنین چیزی امکان ندارد، اینها حرف مفت است. ولی عرض کردم کسی بخواهد با دلیل و برهان بگوید چنین چیزی نیست، [مشکل است.] بعلاوه با این‌همه صراحتی که این مرد دارد می‌گوید، دیگر نمی‌شود کاری کرد. این یک فرضیه.

خوشبختانه این فرضیه امروز در زمان ما طرفدار ندارد که ما خیلی بخواهیم یقه برای آن پاره کنیم. امروز نمی‌گویند که حافظ یک هنرمند محض بوده. از بعضی گفته‌های همین آقای انجوی شیرازی این حرف برمی‌آید که حافظ یک مردی بود که از زمان خودش رنجیده بود و چون از عصر خودش و مردم و محیطش رنجیده بود به هنر خودش پناه آورده بود؛ ولی او هم به این شدت نمی‌خواهد این حرف را بزند.

فرضیهٔ دوم: حافظ اشعار خود را در حالات مختلف گفته است

فرضیهٔ دوم ـ که این هم فرضیهٔ عجیبی است ـ این است که حافظ این حرفهای ضد و نقیض را ـ که خیلی هم ضد و نقیض است و ما بعد دربارهٔ تناقضهای ظاهری حافظ بحث خواهیم کرد ـ تحت تأثیر حالات مختلف گفته؛ آنجایی که در حد اعلای اپیکوری گفته، در آن وقت حالتش هم

حالت اپیکوری بوده و خلاصه از هیچ چیز نمی‌گذشت اگر گیرش می‌آمد، و آنجایی هم که در اوج عرفان گفته، در آن وقت حالت عرفانی داشته؛ یعنی این نوسانی که شما در دیوان حافظ می‌بینید، منعکس‌کنندهٔ نوسان روحی خود حافظ است، در این حد که بین المشرق و المغرب است؛ تا این حد روح حافظ در نوسان بوده. می‌گوییم چطور چنین چیزی می‌شود؟

ادوارد براون نظرش این است. او کتابش تاریخ ادبیات ایران را به انگلیسی نوشته؛ در جلد سومش ـ که از سعدی تا جامی است و علی اصغر حکمت ترجمه کرده ـ می‌گوید حافظ آنجایی که راجع به میخوارگی گفته مقصودش همین میخوارگی بوده، آنجایی هم که راجع به مخّ عرفان گفته واقعاً در آن وقت عارف بوده. بعد به انگلیسیها می‌گوید شما ممکن است تعجب کنید: مگر می‌شود یک نفر این طور باشد؟ می‌گوید ایرانیها را نشناخته‌اید، ایرانی یک چنین جنس آدمی است...[۱]

۱. [ظاهراً اندکی از پایان این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

حافظ، گلی از بوستان معارف اسلامی

بحث ما رسید به اینجا که حافظ خودش در لحن اشعارش طوری هست که این امکان را به افراد داده که به اشکال گوناگونی تفسیر شود. یک نوع تفسیر او به اصطلاح تفسیر مادی حافظ است، یعنی آن چیزهایی را که در زبان حافظ آمده است از می و معشوق و شک و حیرت و دم غنیمت شمردن و امثال اینها ـ که به قول فرنگیها حافظ را یک شاعر اپیکوری معرفی می‌کند ـ به همین ظاهرش حمل کنیم و بگوییم مقصودش هم همین است. در جلسهٔ پیش گفتیم که بسیاری حافظ را همین جور تفسیر می‌کنند ولی آنها هم به عمد و با توجه یا بدون عمد و توجه قسمتی از اشعار حافظ در این زمینه را به حساب می‌آورند، همان اشعار مادی به اصطلاح، که مفهومی این گونه دارد، و قسمت دیگر را [مسکوت می‌گذارند.] در واقع آن مقدار از مفاهیم ماده‌پرستی حافظ آورده می‌شود که خود این نویسندگان را بتواند توجیه کند، یعنی چیزهایی که حاضرند به خودشان نسبت بدهند و نه بیشتر، و اما در حدودی که حتی خودشان هم ابا دارند که به خودشان چنین نسبتهایی بدهند، در آن اشعار حافظ سکوت می‌کنند و ما گفتیم حالا

ببینیم چه از آب در می‌آید، و درآوردیم که اگر حافظ را این جور تفسیر کنیم، برای حافظ جز همان هنر شاعری چیزی باقی نمی‌ماند، بلکه یک انحطاط اخلاقی روحی در منتها درجه، منتها با هنر فوق‌العادهٔ شعری. این یک گونه تفسیر.

البته اینجا ممکن است کسی بگوید که چه مانعی دارد؟ مگر ما قول داده‌ایم که حافظ این جور نباشد؟ ما باید ببینیم حافظ در واقع چگونه بوده است. سخن ما هم همین است. این طرز فکر، یعنی طرز فکر اینچنین مادی برای یک شاعر و هنرمند، در جهان اسلام سابقه دارد و بوده‌اند شعرایی که شعر و ادب و هنرشان در همین زمینه‌ها بوده و بی‌پرده و مکشوف این مدعای خودشان را بیان کرده‌اند. فرنگیها این جور افراد را «اپیکوریست» می‌نامند، البته خودشان ــ یعنی تاریخ فلسفه‌نویس‌ها ــ می‌گویند روی یک نسبت غلطی است که به اپیکور می‌دهند، و الّا خود اپیکور هم به این معنا لذت‌پرست نبوده است، ولی اصطلاحی شده.

یزیدی‌گری

در جهان اسلام اول کسی که در شعر خودش مفاهیم معنوی و مذهبی و اخلاقی را به مسخره گرفت و بی‌پرده دم از لذت و عیش و شراب و شاهد و اینها زد و مقصود او هم جز همین امور ظاهری نبود یزید بن معاویه است، و آنچه که اروپاییها آن را «اپیکوریسم» می‌نامند مسلمین باید «یزیدی‌گری» بنامند، چون اول کسی که این باب را در جهان اسلام فتح کرد یزید بود. البته می‌دانید که یزید شاعری فوق‌العاده زبردست بوده، خیلی شاعر بلیغی بوده، و دیوانش هم شنیده‌ام چاپ شده، و معروف است که قاضی ابن خلّکان معروف که از علمای بزرگ اسلام و مورخ بزرگی است و کتابش جزو اسناد تاریخی دنیای اسلام است و خودش مرد ادیبی هم هست، شیفتهٔ فوق‌العادهٔ

شعر یزید بوده، به خود یزید ارادتی نداشته ولی به شعر یزید فـوق‌العـاده ارادتمند بوده، و در اشعار یزید همین مضامین تحقیرِ هرچه معنا و اخلاق و معانی دین و مذهب است در قبال لذات و بهره‌گیری از طبیعت، در کـمال صراحت آمده است، مثل این اشعارش که می‌گوید:

مَــعْشَرَ النِّـدمان قـوموا وَ اسْمَعوا صَوْتَ الْاَغانی
وَ اشْــرَبوا کَأْسَ مُــدامٍ وَ اتْرُکـوا ذِکْـرَ الْـمَعانی

مخصوصاً وقتی که به این امور دعوت می‌کند، توأم مـی‌کند بـا نـفی معانی.

شَغَلَتْنی نَغْمَةُ الْـعیدانِ عَــنْ صَــوْتِ الْاَذانِ
وَ تَعَوَّضْتُ عَنِ الْـحور عَــجوزاً فِـی الدِّنـانِ

اشخاصی که به مفاد عربی آگاه هستند می‌دانند چـه دارد مـی‌گوید. حالا اندکی از آن را ترجمه می‌کنم. می‌گوید: «دوستان، ندیمان، بپاخیزید، صدای موسیقی را، اغنیه‌ها را گوش کنید، جام می دمـادم بـنوشید و ذکـر معانی و آن حرفهای اخلاقی را رها کنید. من شخصاً کسی هستم کـه آواز عودها مرا از شنیدن آواز اذان بازداشته است و به‌جای حورالعـین کـه در بهشت وعده می‌دهند، ایـن پـیرزنی را کـه در داخـل خُـم است انـتخاب کرده‌ام.» کلمهٔ «عجوز» در زبان عربی کنایه از خمر کهنه آورده می‌شود. یا مثلاً می‌گوید:

شُــمَیْسَةُ کُــرْمٍ بُـرْجُها قَـعْرُ دِنِّـها وَ مَشْرِقُهَا السّاقی وَ مَـغْرِبُها فَـمی[1]
اِذا نَـزَلَتْ مِـنْ دِنِّها فـی زُجـاجَة[2] حَکَتْ نَفَراً بَـیْنَ الْـحَطیمِ وَ زَمْـزَم[3]

---

۱. شراب را می‌گوید. (این مسخره کردنش امور دینی و مذهبی را و به باد سخریه گرفتن اینها همیشه در اشعارش هست.)

۲. آنجا که از ظرف خودش قلقل‌کنان، زمزمه‌کنان می‌ریزد در شیشه.

۳. گویی حجاج هستند که میان حطیم و زمزم دارند حرکت می‌کنند.

فَاِنْ حَرُمَتْ یَوْماً عَلیٰ دیـنِ اَحْـمَد   فَخُذْها عَلیٰ دینِ الْمَسیحِ بْنِ مَرْیَم [۱]

یا راجع به مساجد می‌گوید:

دَعِ الْـــمَساجِدَ لِـــلعُبّادِ تَسْکُـــنُها   وَ اجْلِسْ عَلیٰ دَکَّةِ الْخَمّارِ وَ اسْقینا

اِنَّ الَّـذی شَـرِبا فـی سُکْـرِهِ طَـرِبا   وَ لِـــلْمُصَلّینَ لا دنــیا و لا دیـــنا

مــا قــالَ رَبُّکَ وَیْـلٌ لِـلَّذی شَـرِبا   لٰکِــــنَّهُ قــالَ وَیْــلٌ لِــلْمُصَلّینا

همین مضامینی که ما می‌بینیم در کلمات عرفای خـودمان طـعنه زدن بـه عبادت و مسجد و این جور حرفها زیاد پیدا مـی‌شود در مـقابل عـیش و نوشی که خود آنها می‌گویند و در کلماتشان هست.

یا مثلاً بی‌دردی نسبت به اجتماع، که گور پدر اجتماع، هرچه بود بود: «وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید» پولی برسد و ما برویم آنـجا، گلی و نبیدی و از این حرفها، دیگر گور پدر دنیا، هرچه می‌خواهد بر دنیا بگذرد.

در اثر این کارهایی که یزید می‌کرد، چون نامزد خلافت بود، معاویه که در سیاست مرد پخته‌ای بود خیلی ناراحت بود، می‌دید اینها زمینهٔ خلافت او را بکلی خراب می‌کند، خصوصاً این بی‌دردی و بی‌علاقگی‌اش. بـرای اینکه او را علاقه‌مند به سیاست و امور نظامی بکند، در یکی از جنگهایی که با رومیها داشتند، مخصوصاً فرماندهی سپاه را به او داد. سپاه رفتند و یزید دلش نمی‌خواست برود، بالاخره خودش چند منزل بعد از سـپاه حـرکت می‌کرد، تا رسید به یکی از دیرها[۲]. بعد از مدتی که لشکر در جایی اطراق

۱. ادیان یکی است، فرق نمی‌کند، اگر به دین احمد حرام است، به دین مسیح بنوش.

۲. شیوع شرابخواری و فحشا در میان مسلمین از دیرهای مسیحیت آغاز شد، چـون مسـئلهٔ عفاف اسلامی و حجاب اسلامی و ممنوعیت شرب خمر عیاشی را اجازه نمی‌داد. مسیحیها در صومعه‌ها و دیرهای خودشان راهبه‌ها به عنوان زنهای تارک دنیا داشـتند، شـراب هـم داشتند، همان جاها را مرکز عیش و نوش کرده بودند، و شام هم مجاور قسطنطنیه و در مرز

←

کرده بود، به او خبر دادند که یک بیماری خیلی سختی افتاده میان سپاهیان و اینها را مثل برگ خزان به زمین می‌ریزد. او در دیر، زنی به نام امّ‌کلثوم پیدا کرده بود و با او مشغول عیش و نوش بود، اصلاً خیالش از این حرفها نبود؛ یک وقتی که سرش گرم شد این شعرها را در بی‌دردی نسبت به مردم گفت:

مَا اَنْ اُبالی بِما لاقَتْ جُموعُهم بالْقَذْقَذونَةِ[1] مِنْ حُمّیٰ وَ مِنْ موم

اِذَا اتَّکَأَتْ عَلَی الْاَنماطِ مُرْتَفِقا بِدِیْرِ مُرّانَ عِنْدی اُمُّ کُلْثوم

البته بعد هم شاعرهای دیگری به همین حال درآمدند. ابونُواس که یک شاعر اهوازیّ‌الاصل است و شاعر بسیار توانایی است در عربی، یک چنین شاعری است. اینها بعدها به اصطلاح جزو عمال شهوت و خلوت خلفا شدند، یعنی جزو وسایل و ابزارهای عیش و نوش خلفا و اشراف و اعیان و رجال گردیدند، که وقتی می‌خواستند دستگاه عیش و نوش داشته باشند، از جمله کسانی که به آنها احتیاج داشتند، ندیمها، بذله‌گوها، شاعرها و کسانی بودند که مضمونهای عالی و لطیف می‌گویند برای اینکه عیش آنها را مکمَّل کنند.

آن مکتبی که حافظ را به نحو مادی تفسیر می‌کند، مطابق آن از حافظ چنین شخصیتی بیرون می‌آید و استفاده می‌شود. اتفاقاً در حافظ یک برگه‌ای هست که این برگه هم این بیچاره حافظ را بیشتر متهم می‌کند و آن این است که در یکی از غزلهایش که در ترتیب این دیوان (دیوان قزوینی) اولین غزل او قرار گرفته است، بلکه همان اولین بیتی که حافظ با آن شروع می‌شود، یک مصراعش از یزید است:

← بود (آن وقت ترکیه جزو مسیحیت بود) و در خود شام هم ـ مخصوصاً در دهات اطراف شام ـ مسیحی زیاد بود.

۱. یا «بالفَرقدونة». ظاهراً اسم محل «قذقذونه» یا «فرقدونه» بوده؛ من در بعضی کتابها قذقذونه خوانده‌ام، در بعضی فرقدونه.

الا یـــا ایـــها الســـاقی ادر کأساً و نـــاولها
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها

مصراع اول می‌گویند از یزید است، منتها مصراع او این جـور بـوده: «ادر کأساً و ناولها الا یا ایها الساقی» و شعرش چنین است:

انا المسموم ما عندی بتریاق و لا راق
ادر کأساً و ناولها الا یا ایـها الســاقی

اینجا یک برگهٔ یزیدی‌گری علیه حافظ بیچاره درست می‌شود و لهذا بعدها شعرا آمده‌اند بعضی عذر خواسته‌اند، بعضی دیگر بـه حـافظ ایـراد گرفته‌اند که تو چرا این شعر را از یـزید گـرفته‌ای؟ در ایـن شـرحـی کـه «سودی» بر حافظ نوشته[1] می‌گوید که اهلی شیرازی خواسته برای این امر عذری از حافظ بیاورد؛ می‌گوید:

خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب
گفتم ای در فضل و دانش بـی‌هَمال[2]
از چه بستی بر خود ایـن شـعر یـزید
بـا وجـود ایـن‌همه فـضل و کـمال
گـفت واقـف نـیستی زیـن مسـئله
مـال کـافر هست بـر مـؤمن حـلال

ولی کاتبی نیشابوری این حرف را قبول نکرده و به گونهٔ دیگـری در واقع بر حافظ نقد کرده است؛ می‌گوید:

---

۱. سودی یک مرد ترک‌زبانی بوده که با ادبیات فارسی آشنا بوده، دیوان حافظ را به فـارسی شرح کرده، ولی شرحش شرح لغوی و ادبی است، شرح عرفانی نیست، به مـقاصد حـافظ هیچ کاری ندارد، فقط برای ترکهایی که با فارسی آشنا باشند در واقع ترکیب می‌کند: ایـن مبتداست، این خبر است؛ چنین چیزی.

۲. او «بی‌حساب» نوشته ولی مسلّم «بی همال» است، غلط از سودی است.

عجب در حیرتم از خواجه حافظ　به نوعی کش خرد زان عاجز آیـد
چه حکمت دید در شـعر یـزید او　که در دیوان نخست از وی سرایـد
اگــرچـه مـال کـافر بـر مسـلمان　حـلال است و در او قـیلی نشـاید
ولی از شیر عیبی بس عـظیم است　کـــه لقـــمه از دهـان سگ ربـاید

بالاخره این یک شعر هم برگه‌ای شده برای یزیدی‌گری در حافظ.

حالا ما برویم ببینیم که مطلب چیست؟ آیا واقعاً همین جـور است؟ دیوان حافظ همین طور باید تفسیر شود؟ اگر دیـوان حـافظ یکـنواخت می‌بود و همهٔ اشعار حافظ همان جورهایی بود که مـا نـمونه‌هایش را در قسمتهای مختلف داده‌ایم، می‌گفتیم بله، چه مانعی دارد که بگوییم حـافظ این جور بوده؟ حالا از حافظ برای ما یک «لسان الغیب» و یک مرد خیلی عالی و قدّیس ساخته‌اند، خوب اشتباه کرده‌اند، چون تاریخ که چـیزی را نشان نمی‌دهد، عوام این حرف را می‌زنند، دیوانش هم که سراسر این است، پس حافظ اساساً همین هم هست، بیش از این هم چیزی نبوده.

ولی این طور نیست و همهٔ اشعار حافظ آن جورها نیست. اگر ما این طور دربارهٔ حافظ قضاوت کنیم و حافظی پیدا شـود بـخواهـد مـا را بـه محاکمه بکشد، جوابی در برابرش نداریم. اگر کسی بخواهد دربارهٔ حافظ از روی دیوانش قضاوت کند (که بحث ما فعلاً در این است، ما تاریخ حافظ را قبلاً بحث کردیم) مثل هر شاعر دیگری، باید تمام این دیوان را از اول تا به آخر در نظر بگیرد، چون بلاتشبیه دربارهٔ قرآن کریم ما داریم که اَلْقُرْاٰنُ یُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضاً (بعضی از قرآن مفسر بعضی هست) و خـود قـرآن بـرای خودش «متدولوژی» بیان کرده (هُوَ الَّذی اَنْزَلَ عَـلَیْکَ الْکِـتابَ مِـنْهُ اٰیـاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتابِ وَ اُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَاَمَّا الَّذینَ فی قُلوبِهِمْ زَیْـغٌ فَـیَتَّبِعونَ مـا

تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْويلِهِ)[1] و خود قرآن این باب را برای اولین بار باز کرده، باب متشابه‌گویی و محکم‌گویی و اینکه آن محکمات امّ‌الکتاب باشد یعنی مرجع همهٔ کتاب باشد و مقیاسی باشد برای متشابهات. ما دربارهٔ قرآن هم اگر بخواهیم بعضی از آیات آن را استخراج کنیم و بعد همانها را مقیاس قرار بدهیم، چیزی در می‌آید غیر از آنچه که خود قرآن می‌خواهد، و اغلب کتابهای مهم همین‌طور است که نمی‌شود انسان قسمتی از آن را، بعضی از آن را بگیرد و تفسیر کند.

حافظ در کتاب خودش یک کلید به دست ما داده است و آن کلید این است که کلماتی به کار می‌برد که آن کلمات همه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید من مردی از این تیپم؛ مثل کلمهٔ عارف، کلمهٔ صوفی[2]؛ کلمات مقدس در حافظ از قبیل سالک، عارف، طریق، طریقت، رونده، مرشد، پیر. اینها نشان می‌دهد که این دیوان از تیپ دیوانهایی است که عرفا تنظیم کرده‌اند، در زبان عربی و در زبان فارسی.

ما اول باید برویم سراغ عرفا به طور کلی. حافظ را ما نمی‌توانیم از عرفا جدا کنیم و تفسیر کنیم، چنین چیزی محال است. مولوی را ما نمی‌توانیم از عرفا جدا کنیم و تفسیر کنیم. تفسیر حافظ باید تفسیری باشد در ضمن تفسیر عرفا، خوبیها یا بدیهایش در همه باید سنجیده شود. پس ما باید یک نظر کلی به همهٔ عرفا بکنیم، ببینیم اصلاً در میان عرفا این‌گونه حرف زدن بوده یا نبوده؟ ما می‌بینیم به اصطلاح امروز سمبلیک حرف زدن ـ یعنی با الفاظ و کلماتی که هرکدام رمز یک معناست سخن گفتن ـ امری بوده که قرنها قبل از حافظ در میان عرفای اسلامی، اعم از عربی‌گوی و

---

۱. آل‌عمران / ۷.

۲. البته «صوفی» را خیلی اوقات نقد هم می‌کند. بعضی از اینها را نقد کرده ولی بعضی را نقد نکرده است.

فارسی‌گوی، رایج بوده، اختصاص به حافظ ندارد، قرنها قبل از حافظ بوده و خودشان هم در جاهای دیگر تصریح می‌کرده‌اند که این کلمات، رمز و اصطلاح است و ما از اینها یک معانی خاصی در نظر داریم. این نه به حافظ اختصاص دارد، نه به قرن حافظ و نه به زبان فارسی، که اگر ما بخواهیم دنبال این مطلب را بگیریم خیلی دنباله پیدا می‌کند؛ من همان قدر که شما بدانید این مطلب به حافظ و قرن حافظ و زبان فارسی اختصاص ندارد برای شما عرض می‌کنم تا مطلب برایتان قطعی و یقینی بشود.

محیی‌الدین عربی، پدر عرفان اسلامی

قبلاً هم عرض کردیم که یکی از عرفایی که الهام‌دهندهٔ همهٔ نوابغ عرفانی است که از قرن هفتم به بعد آمده‌اند، محیی‌الدین عربی است. محیی‌الدین عربی خواه‌ناخواه پدر عرفان اسلامی است و او بود که تحول عظیم در عرفان اسلامی به وجود آورد. (در یکی از بحثهای آینده، در عرفان نظری که بحث می‌کنیم، قسمتی از آنها را عرض خواهیم کرد). عرفای بعد از او همه از او الهام گرفته‌اند. مولوی، حافظ، شبستری و امثال اینها شاگردان مکتب محیی‌الدین‌اند بدون شک. محیی‌الدین شعر هم می‌گفته و بعضی شعرهایش هم خیلی عالی است نه همه. اصلاً او یک آدمی است که همان طور که ما مولوی را می‌گوییم در قالب شعر نمی‌گنجد او باز بیشتر در قالب شعر نمی‌گنجد؛ یک چنین آدم عجیبی است. از جمله یک کتابی، یک عده اشعاری دارد به نام **ترجمان الاشواق** که خودش همانها را شرح کرده به نام **ذخائر الاعلاق** و چاپ شده و در دست است. این اشعار همه اشعار عاشقانه است و با اینکه خودش تصریح می‌کند که او برخوردی هم با یک خانم عارفه‌ای در مکه داشته ــ که داستانش را در مقدمهٔ آن کتاب و در شرح حال او نقل کرده‌اند ــ و آن زن شاگردش بوده و خودش هم در ابتدا تصریح

می‌کند که این کلماتی که من می‌آورم، از همان زن کنایه مـی‌آورم، یـعنی مفهوم لفظ و ظاهری که من دارم می‌گویم همین زن را دارم می‌گویم (فکل اسم اذکره فی هذا الجزء فمنها اکنّی و کل دار اندبها فدارها اعنی: من هـر اسمی اگر ببرم، سُعاد بگویم، هند بگویم، مقصود اوست، و هر داری را کـه من ندبه کنم دار او را قصد کرده‌ام) ولی در عین حال معنای شعر سمبلیک این نیست که مثلاً وقتی می‌گوید شراب، از شراب [چیز دیگر اراده شـده] مثل اینکه ما می‌گوییم «رأیت اسدا» و از «اسد» مستقیماً رجل شجاع اراده شده؛ نه، از شراب، شراب اراده می‌شود ولی شراب را وقـتی کـه تـوصیف می‌کند هدفش از توصیف شراب چیز دیگر است، نه اینکه لفظ «شراب» که می‌گوید، مجازاً می‌گوید و به‌جای لفـظ «شـراب» بـاید یک چـیز دیگـر بگذاریم. در مَجازاتی که ادبا به کار می‌برند ایـن طـور است کـه لفـظی را به‌جای لفظ دیگر به کار می‌برند که اگر لفظ اصلی را بگذاریم معنا تـغییر نمی‌کند، ولی در بیان سمبلیک چیز دیگر است و آن این است که دربـارهٔ یک معنی بحث می‌کند، این مطلب او ظاهری دارد که ظاهرش هم درست است، یعنی یک معنایی دارد، ولی روحش [چیز دیگری است و] یک باطن دیگری در کار است. این عین اقتباس از همان کـار قـرآن است: ظـاهر و باطن. «ظاهر و باطن» معنایش این نیست که لفظ قرآن وضع شـده بـرای معنای باطنی و معنای ظاهری مَجاز است، بلکه به این معنی است که در آنِ واحد بطون متعدده دارد؛ یک ظاهر دارد و یک باطن؛ اهل ظاهر ظاهرش را می‌فهمند و اهل باطن باطنش را. بعد می‌گوید:

و لم ازل فیما نظمتها فی هذا الجزء علی الایماء علی الواردات الالهیة و التنزلات الروحانیة و المناسبات العلویّة جریا علی طـریقتنا المـثلیٰ فانّ الآخرة خیر لها من الاولیٰ.

و بعد می‌گوید خود آن خانم هم می‌دانست: «و لعلمها (رضی‌الله عنها) بما الیه اشیر و لا ینبّهک مثل خبیر و الله یعصم قارئ هذا الدیوان من سبق خاطره الی ما لایلیق بالنفوس الابیّة.» او خودش هم مـی‌دانست و مـبادا کسی که این دیوان را می‌خواند خیال کند که مقصود ما فقط همین معنای ظاهری بوده.

بعد می‌گوید دیوان من که منتشر شد بعضی از علما نقد کردند، ایـراد گرفتند، شاید بعضی از فقها تفسیق و تکفیر کردند. وقتی که مقصود اصلی را برای او شرح دادم او توبه کرد: «فلما سمعه ذلک المنکر تاب الی الله سبحانه تعالی و رجع عن الانکار علی الفقراء» وقتی که آن منکر شرح مرا شنید توبه کرد از اینکه بر فقرا انکار کند «و ما یأتون به فـی اقـاویلهم مـن الغـزل و التشبیب» اینکه آنها در غزلیاتشان تشبیب می‌کنند کلیت دارد. «تشبیب» یعنی مطلب خودشان را به نام یک معشوق و یک محبوب آغاز مـی‌کنند ولی هدف چیز دیگری است. مثلاً قصیدهٔ بُرده کـه از بـوصیری است و از عالی‌ترین و پرسوزترین و با اخلاص‌ترین قصایدی است که در اسلام گفته شده، چگونه شروع می‌شود؟ با غزل شروع می‌شود. یک مـقدماتی دارد، هفت هشت قسمت است و بعد وارد مدح رسول اکـرم مـی‌شود و خـیلی قصیدهٔ عالی و عجیبی هم هست، ولی چگونه شروع می‌کند:

أَمِـنْ تَـذْکُـرُ جـیرانَ بِـذی سَـلَم   مَزَجْتُ دَمْعاً جَرىٰ مِـنْ مُـقْلَةٍ بِـدَمِ
أَمْ هَبَّتِ الرّیـحُ مِـنْ تِـلْقاءِ کـاظِمَة   وَ اَوْمَضَ الْبَرْقُ فِی الظَّلْماءِ مِنْ اِضَمِ

مثل کسی که دربارهٔ یک معشوق ظاهری دارد حرف می‌زند. هـمین شعرای خودمان که بعدها مدح حضرت امیر و حضرت امام حسین و... را گفته‌اند، اول از زلف و رخ و این حرفها مـی‌گویند، بـعد وارد مـدح عـلی می‌شوند. معلوم می‌شود همان وقت رایج بوده که عرفا غزل می‌گفته‌انـد و تشبیب می‌کرده‌اند ولی مقصودشان چیز دیگر بوده. بعد خودش این شعر را

می‌گوید (و می‌گوید برای اینکه از مقصود ما آگاه بشوند):

كُلَّما اَذْكُرُهُ مِنْ طَلَلٍ[۱] اَوْ رُبوعٍ اَوْ مَقامٍ[۲] كُلَّما
وَ كَذا اِنْ قُلْتُ «هی» اَوْ قُلْتُ «هُو» اَوْ «هُمُ» اَوْ «هُنَّ» جَمْعاً اَوْ «هُما»[۳]
وَ كَذا اِنْ قُلْتُ قَدْ اَنْجَدَنی قَدَرٌ فی شِعْرِنا اَوْ اَتْهَما[۴]
وَ كَذا السُّحْبُ اِذا قُلْتُ بَكَتْ وَ كَذَا الزَّهْرُ اِذا مَا ابْتَسَما...[۵]
اَوْ نِساءٌ كاعِباتٌ نَهَدَتْ طالِعاتٍ كَشُموسٍ اَوْ دُمیٰ[۶]
كُلَّما اَذْكُرُهُ مِمّا جَریٰ ذِكْرُهُ اَوْ مِثْلُهُ اِنْ تَفْهَما
مِنْهُ اَسْرارٌ وَ اَنْوارٌ جَلَتْ اَوْ عَلَتْ جاءَ بِها رَبُّ السَّما[۷]
لِفُؤادی اَوْ فُؤادِ مَنْ لَهُ[۸] مِثْلُ مایی مِنْ شُرودِ الْعُلَما[۹]
صِفةٌ قُدْسِيَّةٌ عِلْوِيَّةٌ اِعْلَمَتْ اَنَّ لِصِدْقی قَدَما
فَاصْرِفِ الْخاطِرَ عَنْ ظاهِرِها وَ اطْلُبِ الْباطِنَ حَتّیٰ تَعْلَما

مولوی

مولوی خودمان با اینکه در مثنوی تغزل ندارد و با زبان دیگری حرف می‌زند، ولی به این مطلب توجه دارد و می‌گوید مبادا تو حرفی را که از

---

۱. یادگارهای محبوب، خرابه‌هایی که از منزل محبوب باقی مانده.
۲. ربوع و مقام یعنی منازل.
۳. هُوَ می‌گویم، هِیَ می‌گویم، هُمْ می‌گویم، هُنَّ می‌گویم، هرچه می‌گویم.
۴. اگر اسم نجد می‌برم، اسم تهامه می‌برم.
۵. از گریهٔ ابر سخن می‌گویم، از خندهٔ شکوفه سخن می‌گویم.
۶. یا از زنان کاعب ـ یعنی «پستان برآمده» ـ و از زنانی که مانند خورشید طلوع می‌کنند می‌گویم.
۷. می‌خواهد بگوید اینها اسرار و الهاماتی است که بر قلب من وارد شده و من به این صورت اینها را تجسم کرده‌ام. حالا چرا اینها به این صورت گفته‌اند، بعد در این باره بحث می‌کنیم.
۸. آن واردات بر قلب من وارد شده یا بر قلب کس دیگر.
۹. آنانی که مثل من از علماء باللّه‌اند.

عارف می‌شنوی به ظاهرش حمل کنی. تشبیه خوبی می‌کند، می‌گوید آنها مرغ حق‌اند. مثل اینکه در کلمهٔ «مرغ حق» اشاره دارد به **منطق‌الطیر عطار** و داستان اینکه مرغان همه جمع شدند به رهبری هدهد (و هدهد رمز پیر مرشد است و مرغهای دیگر سالک)، رفتند برای اینکه سیمرغ را به پادشاهی انتخاب کنند (که داستانش را اگر بخواهم شرح کنم، یک وقت دیگر در جای خودش باید شرح کنم). این است که سالکان را تشبیه به مرغان می‌کنند که حرکت می‌کنند برای رفتن به خانهٔ سیمرغ. مولوی می‌گوید:

چون صفیری بشنوی از مرغ حق ظاهرش را یادگیری چون سبق
وانگهی از خود قیاساتی کنی مر خیال محض را ذاتی کنی[1]
اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد زان خبر غفّال را

با این تصریحات، ما چه می‌توانیم بگوییم؟

شیخ محمود شبستری

محمود شبستری در منظومهٔ خودش که از عالی‌ترین قطعات عرفان اسلامی است ــ و افسوس که معانی اینها بکلی دارد فراموش می‌شود ــ [این اصطلاحات را توضیح می‌دهد.] می‌دانید سؤالاتی از خراسان کرده‌اند و آن وقت هم ظاهراً او در آذربایجان بوده و آن سؤالات را جواب داده و آن طور که خودش می‌گوید در یک شب هم جواب داده و این خیلی عجیب است:

رسولی با هزاران لطف و احسان رسید از خدمت اهل خراسان

جزو سؤالات آن آدم یکی این سؤال است:

---

۱. با این خیالات خودت چیزی بسازی که چنین گفته‌اند.

چه خواهـد مـرد مـعنی زان عـبارت
که دارد سوی چشـم و لب اشـارت؟
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال
کسی کاندر مقامات است و احـوال؟

معلوم است که برای اینها مطرح بوده که مقصود عرفا از این تعبیرات چه بوده؟ مفصل در این زمینه‌ها بحث می‌کند، شاید در حدود صـد شـعر داشته باشد. آنوقت این جور جواب می‌دهد (من چند تـایش را بـرایـتان می‌خوانم):

هر آن چـیزی کـه در عـالم عـیان است
چـو عکسـی ز آفـتاب آن جـهان است
جهان چون زلف و خط و خال و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نـیکوست
تـجلّی، گـه جـمال و گـه جـلال است
رخ و زلف آن مـعانی را مـثال است
صـفات حـق تـعالی لطـف و قـهر است
رخ و زلف بـتان را زان دو بـهر است
چو محسوس آمـد ایـن الفـاظ مسـموع
نـخست از بـهر مـحسوسند مـوضوع[1]
نـدارد عـالم مـعنی نـهایت
کـجا بـیند مـر او را چشـمْ غـایت

۱. می‌گوید الفاظ، اول برای معانی محسوسه وضع شده.

هــر آن مــعنا کــه شـد از ذوق پـیدا[۱]
کـــجا تـــعبیر لفــظی یــابد او را[۲]
چـــو اهـــل دل کـــند تــفسیر مــعنی
بـــه مـــانندی کـــند تــعبیر مــعنی[۳]
که محسوسات از آن عالم چو سایه است
که این چون طفل و آن مـانند دایـه است

بعد به شرح می‌پردازد، خیلی شرح می‌کند که زلف یعنی چه، رخ یعنی چه، ...

بعد سائل می‌گوید:

شراب و شمع و شاهد را چه معناست
خراباتی شدن آخِـر چـه دعـواست؟

جواب می‌دهد:

شراب و شمع، ذوق و نور عـرفان ببین شاهد که از کس نیست پنهان

آنگاه وارد بحث مفصلی در این زمینه می‌شود.

۱. معانی عرفانی، واردات قلبی.
۲. معانی عرفانی که در قلب آمده، اساساً لفظی ندارد که به آن لفظها بیان شود، چون این الفاظ برای معانی‌ای وضع شده که بشر از راه حواس با آنها آشنا شده. در جای دیگر می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر بیکران در ظرف ناید

یک شعر عربی هم هست که حاجی سبزواری نقل می‌کند:

اَلا اِنّ ثوباً خیط من نسـج تسـعة و عشرین حرفاً عن معانیه قاصر

یعنی جامه‌ای که از این بیست و نه حرف بافته شده، به انـدام او راست نـمی‌آید، یـعنی آن معانی را هرگز با این الفاظ نمی‌شود بیان کرد.
۳. [یعنی] با تشبیه می‌گوید.

مغربی

یکی دیگر از شعرای بسیار زبردست عرفانی، که البته لطف حافظ را ندارد ولی از نظر معانی عرفانی یعنی رسیدن به عمق عرفان عده‌ای او را از حافظ جلوتر می‌دانند ـ عرض کردم نه از نظر شعری و ادبی و هنری، بلکه از نظر رسیدن به عمق عرفان ـ شاعری است به نام «مغربی» که دیوانش هم چاپ شده. مغربی در اول دیوانش [شعرهایی در این زمینه دارد] ـ که من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران این شعرها را از آنجا نقل کرده‌ام. بعضی از این اشعار را می‌خوانم (چون خیلی مفصل است)، می‌گوید:

اگر بینی در این دیوان اشعار
خرابات و خراباتی و خمّار
بت و زنّار و تسبیح و چلیپا
مغ و ترسا و گبر و دیر و مینا
شراب و شاهد و شمع و شبستان
خروش بربط و آواز مستان
می و میخانه و رند خرابات
حریف و ساقی و نرد و مناجات
نوای ارغنون و نالهٔ نی
صبوح و مجلس و جام پیاپی
خُم و جام و سبوی می فروشی
حریفی کردن اندر باده نوشی
ز مسجد سوی میخانه دویدن
در آنجا مدتی چند آرمیدن
گرو کردن پیالهٔ خویشتن را
نهادن بر سر می جان و تن را

گـــل و گـــلزار و ســـرو و بـاغ و لاله
حـــــدیث شــــبنم و بـــاران و ژاله
خــط و خـــال و قـــد و بـــالا و ابـرو
عـــذار وعـــارض و رخســار و گـیسو
لب و دندان و چشم شـوخ و سـرمست
ســر و پـــا و مـــیان و پـــنجه و دست
مشـــو زنـــهار از ایـن گـفتار در تـاب
بـــرو مـــقصود از آن گـــفتار دریـاب
مـــپیچ انـــدر ســـر و پـــای عــبارت
اگـــــر هســـتی ز اربـــاب اشـــارت
نـــظر را نـــغز کـــن تـــا نـــغز بـــینی
گـــذر از پـــوست کـن تـا مـغز بـینی
نـــظر گـــر بـــر نـــداری از ظـــواهـر
کـــــجا گـــردی ز اربـــاب ســـرائـــر
چو هر یک را از این الفاظ، جانی است
به زیـر هـریک از ایـنها جـهانی است
تـــو جـانش را طـلب از جسـم بگـذر
مســمّا جــوی بـــاش از اسـم بگـذر
فـــــرو مگـــذار چـــیزی از دقـــایق
کـــه تـــا بـــاشی ز اصـحاب حـقایق

هاتف اصفهانی

یا مثلاً هاتف در آن ترجیع‌بند معروفش که با این بیت آغاز می‌شود:

ای فدای تو هم دل و هــم جــان وی نثار رهت هم این و هــم آن

در یکی از آن ترجیع‌بندهایش مخصوصاً تصریح می‌کند:

هاتف ارباب معرفت که گهی / مست خوانندشان و گه هشیار
از دف و چنگ و مطرب و ساقی / وز می و جام و ساقی و زنّار
قصد ایشان نهفته اسراری است / که به ایما کنند گه اظهار

شیخ بهایی

و بعلاوه، ما می‌بینیم افرادی در این زمینه‌ها شعر گفته‌اند که دربارهٔ هرکه بشود احتمال داد، دربارهٔ آنها دیگر نمی‌شود احتمال این حرفها را داد. مثلاً شیخ بهایی، فقیه عصر و شیخ‌الاسلام زمان خودش، از این حرفهای رندی به اصطلاح، آن قدری که در کلمات حافظ آمده در کلمات او هم آمده، کمتر نیامده، مثل این شعرهای معروفش که می‌گوید:

دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم[1]
در قمار عشق ای دل کی بود پشیمانی
سجده بر بتی دارم، راه مسجدم منما
کافر ره عشقم، من کجا مسلمانی
ما ز دوست غیر از دوست مقصدی نمی‌خواهیم
حور و جنت ای زاهد بر تو باد ارزانی[2]
زاهدی به میخانه سرخرو ز می دیدم
گفتمش مبارک باد ارمنی مسلمانی
خانهٔ دل ما را از کرم عمارت کن
پیش از آنکه این خانه رو نهد به ویرانی

---

۱. راجع به این مسئله که می‌گوید دین را دادیم، مقصودشان چیست، بعدها ان‌شاءالله بحث می‌کنیم.
۲. البته این شعر تفسیر می‌کند، مثل شعرهای خود حافظ.

اشعاری از علامهٔ طباطبایی

اگر شعرهایی که مجتهدها و فقهای زمان و مراجع تقلید زمان در این زمینه‌ها گفته‌اند، همانها را بخواهیم جمع کنیم، مثل شعرهای مرحوم میرزا محمدتقی شیرازی و شعرهای مرحوم نراقی[۱]، خودش یک داستانی دارد، که دیگر خیلی معطلتان نمی‌کنم، ولی خوشم می‌آید که شعرهایی از استاد خودمان علامهٔ طباطبایی سلّمه‌الله تعالی را برای شما بخوانم، ببینید که این مفسرین مادی حافظ اینجا چه می‌گویند. ایشان می‌گوید:

همی گویم و گفته‌ام بارها
بود کیش من مهر دلدارها[۲]
پرستش به مستی است در کیش مهر
برونند زین جرگه هشیارها
به شادی و آسایش و خواب و خور
ندارند کاری دل افکارها
به‌جز اشک چشم و به‌جز داغ دل
نباشد به دست گرفتارها

---

۱. [و شعرهای امام خمینی(ره) که پس از رحلت ایشان منتشر شد و به عنوان نمونه یکی از آنها را می‌آوریم:

من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم
چشم بیمار تو را دیدم و بیمار شدم
فارغ از خود شدم و کوس انا الحق بزدم
همچو منصور خریدارِ سر دار شدم
غم دلدار فکنده است به جانم شرری
که به جان آمدم و شهرهٔ بازار شدم
در میخانه گشایید به رویم شب و روز
که من از مسجد و از مدرسه بیزار شدم
جامهٔ زهد و ریا کندم و بر تن کردم
خرقهٔ پیر خراباتی و هشیار شدم
واعظ شهر که از پند خود آزارم داد
از دم رند می‌آلوده مددکار شدم
بگذارید که از بتکده یادی بکنم
من که با دست بت میکده بیدار شدم]

۲. دین را از خودش یکجا سلب کرد!

کشـــیدند در کـــوی دلدادگـــان
مـــیان دل و کـــامْ دیـــوارهـــا
چـــه فـــرهادها مـــرده در کـــوهها
چـــه حـــلّاجها رفـــته بـــر دارهـــا
چه دارد جـهان جـز دل و مـهر یـار
مگـــــر تـــودههایی ز پـــندارهـــا
ولی رادمـــــردان و وارســــتگان
نـــیازند هـــرگز بـــه مـــردارهـــا
مـــهین مـــهرورزان کـــه آزادهانـــد
بـــــریدند از دام جـــــان تـــارها
بـه خـون خـود آغشـته و رفـتهانـد
چـــه گـــلهای رنگـین بـه جـوبارها
بـــهاران کـــه شـــاباش ریـزد سپهر
بـــــه دامـــان گـــلشن ز رگـــبارها
کشد رخت سبزه بـه هـامون و دشت
زنـــد بـــارگه گـــل بـــه گـــلزارهـــا
نگـــــارش دهـــد گـــلبن جـــویبار
در آیــــــــینهٔ آب رخســــــارها
رود شــــاخ گـــل در بـــر نـــیلُفَر
بـــرقصد بـــه صـــد نـــاز گـــلنارها
درد پـــــردهٔ غـــــنچه را بـــاد بـــام
هـــــزار آورد نـــــغز گـــــفتارها
بـــه آوای نـــای و بـــه آهـــنگ چـــنگ
خـــروشد ز ســـرو و ســـمن تـــارها

بــه یــاد خــم ابــروی گــلرخــان
بکش جــام در بــزم مــیخوارهــا
گــــره را ز راز جــهان بــاز کــن
کــه آســان کــند بـاده دشـوارهـا
جـز افسـون و افسـانه نـبود جـهان
کــه بسـته است چشـم خشـایارها
بــه انــدوه آیــنده خـود را مـباز[1]
که آینده خوابی است چـون پـارها[2]
فــریب جــهان را مــخور زیــنهار
کــه در پـای ایـن گـل بـود خـارها
پــیاپی بکش جـام و سـرگرم بـاش
بــــهل گــــر بگــیرند بــیکارها

حافظ گلی است از بوستان معارف اسلامی

تا اینجا ما رسیدیم به این مطلب کـه حـافظ گـلی است از یک بـوستان. بوستانی را شما در نظر بگیرید که صدهزار متر مـربع است و در آن دهـها هزار گل وجود دارد و یک گلش حافظ است و آن بوستان، بوستان معارف اسلامی است که گسترده بوده، نیمی از جهان را فـرا گـرفته، بـه زبـانهای مختلف، تازه من عربی را آوردم، در زبانهای دیگر هم همین جـور بـوده، اختصاص به آن ندارد. اینکه ما حافظ را تنها از این بوستان بچینیم، بـعد بخواهیم مطابق دل خودمان تفسیر کنیم درست نیست، حافظ را فـقط در

۱. همان نقد حافظ که آن‌همه خواندیم، دم حافظ.
۲. انکار قیامت است آن‌طور که این آقایان از حافظ استفاده می‌کنند!

داخل همان بوستانی که رشد کرده ـ که آن، بوستان فرهنگ اسلامی است ـ می‌توانیم مطالعه کنیم. ما تا استادهای حافظ را، استادهای استادهای حافظ را، جوّ حافظ را، فضایی که حافظ در آن فضا تنفس کرده به دست نیاوریم محال است [شناخت درستی از او پیدا کنیم] و این کار، کار یک ادیب نیست. اشتباه این است که در عصر ما ادبا می‌خواهند حافظ را شرح کنند. بزرگترین ادیب جهان هم بیاید نمی‌تواند حافظ را شرح کند. حافظ را عارفی باید شرح کند که ادیب هم باشد و به همین دلیل این بنده با تمام صراحت عرض می‌کنم هیچ مدعی شرح حافظ نیستم چون نه عارفم نه ادیب، عارفی ادیب می‌باید که حافظ را شرح کند، آنهم ادیب به معنای جامع علوم عصر و زمان حافظ، ادیب زمان حافظ.

علت رمزگویی عرفا

برویم سراغ یک مطلب دیگر، و آن این است که حالا این چه داعی‌ای بوده است که این آقایان عرفا بیایند حرفهای خودشان را این جور در پرده بگویند آنهم با یک پرده‌درِی این گونه، پرده‌ای که پرده‌دری هم در آن هست، چرا با رمز حرف می‌زنند، چرا سمبلیک حرف می‌زنند؟ چرا حرف خودشان را صریح نمی‌گویند؟ «چون صفیری بشنوی از مرغ حق» یعنی چه؟! «اصطلاحاتی است مر ابدال را» یعنی چه؟! چه بیماری‌ای دارند که حرف خودشان را واضح و صریح نمی‌گویند؟!

اینجا هم باز تفسیرهایی شده. بعضی این جور تفسیر کرده‌اند که علت قضیه این بوده که در ابتدا عرفا حرفهای خودشان را صریح می‌گفتند، بعدها چون دیدند این حرفهای صریح و بی‌پرده و رُک برای اینها دردسر درست می‌کند، مجبور شدند که حرفهایشان را در پرده بگویند برای اینکه اهل ظاهر، فقها و پیروان فقها مزاحمشان نشوند؛ این بود که حرفشان را در پرده

گفتند. مرحوم دکتر قاسم غنی دو کتاب دارد، یکی به نام **تاریخ تصوف در اسلام**، و دیگری ـ که می‌گویند چکیدهٔ افکار اوست ـ به نام **بحثی در تصوف** که وقتی انسان از اول تا آخرش را مطالعه می‌کند می‌بیند این مرد چیزی از عرفان و تصوف درک نمی‌کرده، مطالعه زیاد کرده ولی چیزی نمی‌دانسته. ایشان اصرار دارد که مطلب را همین طور توجیه کند. اولاً ایشان مدعی است و خیال کرده[1] که اصلاً این عرفان اسلامی همه‌اش حرفهای نوافلاطونیان است (یک حرفی از فرنگیها شنیده بوده، دنبال همان را گرفته). بعد می‌گوید بعد از اینکه این فلسفهٔ نوافلاطونیان به شکل عرفان در میان مسلمین آمد:

> تصوف به شکلی درآمد که مورد تکفیر واقع شد و جماعتی از بزرگان صوفیه به زحمت افتادند و بعضی به قتل رسیدند و این پیشامدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نامحرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را مرموز و ذو وجوه ادا کنند، ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً درصدد برآمدند که عرفان و تصوف را به وسیلهٔ تفسیر و تأویل با قرآن و حدیث تطبیق کنند و انصاف این است که از عهدهٔ این مهم به خوبی برآمدند و پایهٔ تأویل را به جایی گذاشتند که دست فیلسوفان تأویل کنندهٔ **تورات** هم به آن نخواهد رسید[2].

در جای دیگر هم باز همین حرف را به گونهٔ دیگری می‌گوید.
این حرف یک حرف نامربوطی است. اتفاقاً اینها در عین اینکه

---

۱. حرفی که آقای دکتر بدوی هم طرح و رد کرد.
۲. **بحثی در تصوف**، ص ۱۰.

مدعای خودشان را در پرده گفته‌اند، از نظر ظواهر از قدمای صوفیه (یعنی صوفیهٔ قرن دوم، سوم، چهارم) بیشتر پرده‌دری کرده‌اند. اگر مسئلهٔ اینها مسئلهٔ تقیه می‌بود، اینها نباید حرف خودشان را در زیر پردهٔ همان چیزهایی بگویند که به حسب ظواهر شرع مکروه و مذموم است. خیلی حرف عجیبی است! عذر بدتر از گناه که می‌گویند همین است. اینها در پرده حرف زدند، چگونه در پرده حرف زدند؟ همهٔ مدعای خودشان را به صورت چیزهایی گفتند که یا کفر است یا فسق! این چه جور در پرده گفتنِ به آن منظور است [که اهل ظاهر آنها را متهم به بی‌دینی نکنند؟] اگر به یک زبان دیگری می‌گفتند که مردم اشتباه می‌کردند، مثلاً به‌جای این حرفها کلماتی مانند وضو، غسل، تیمم، رکوع و سجود می‌آوردند و بعد می‌گفتند مقصود ما از سجود فلان معناست، از رکوع فلان معنا، از وضو و از تیمم فلان معنا، این نظریه قابل توجیه بود. اینها که از این الفاظ شرعی یا از الفاظ مقدس عرفی استفاده نکرده‌اند، از الفاظی استفاده کرده‌اند که مفهوم ظاهری‌اش یا فسق بوده یا کفر: «دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم». می‌گوید دینم را باختم و خرسندم. آیا این خواسته در پرده حرف بزند که مردم عوام نفهمند؟ خیلی حرف عجیبی است! تعجب می‌کنم از این آدم که چطور چنین حرفی زده!

بعضی دیگر از این ناسیونالیستها چشمهایشان را باز کرده‌اند، خیال کرده‌اند که این حرفها اختصاص دارد به شعرای ایرانی و فارسی زبان و این اصطلاحات هم فقط اصطلاح می و مغ و مغبچه است و یکدفعه افتاده‌اند به اینکه بله، یک چیز دیگر است و آن این است که این شعرای ما در زیر سلطهٔ عرب و اسلام بودند، می‌خواستند به ایران قدیم و ایران قبل از اسلام اظهار علاقه کنند، راهی نداشتند، چاره‌ای نداشتند، آمدند این تعبیرات را آوردند برای اینکه اهل دل بفهمند که اینها دارند به ایران قدیم و ایران زمان

ساسانی علاقه نشان می‌دهند!

یادم است یک وقتی این کتاب عرفان و اصول مادی دکتر ارانی را می‌خواندم، در آنجا کسانی را که این حرفها را می‌زنند مسخره کرده بود، و نقل کرده بود که یک آقایی گفته که این شعر حافظ که می‌گوید:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی
می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

چون کلمهٔ «پهلوی» اشاره به زبان پهلوی در ایران قبل از اسلام است، دارد علاقه‌اش را به زردشتی‌گری نشان می‌دهد و این نشانهٔ احساسات ملی شاعر است. دکتر ارانی نوشته بود اگر این طور است پس شعر بعدش هم که می‌گوید:

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکتهٔ توحید بشنوی

این هم تمایل یهودی‌گری شاعر است! و شعر بعدش که می‌گوید:

این قصهٔ عجب شنو از بخت واژگون
ما را بکشت یار به انفاس عیسوی

این هم علامت مسیحی‌گری شاعر است!! این مزخرفات یعنی چه؟! یک حرفهایی که استعمار قرن نوزدهم در مغز ملتهای اسلامی فرو کرده برای جدا کردن اینها از یکدیگر، اینها حالا می‌خواهند این حرفها را تا هزارسال پیش هم ببرند. اینها دروغ محض است. هزار دلیل تاریخی بر رد اینهاست و من در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران در این قضیه هم بحث کرده‌ام.

پس قضیه چیست؟ قضیه را از خود عرفا باید بپرسیم. به عقیدهٔ من مطلب دو دلیل داشته که یک دلیلش در کلمات عرفا نیامده است ولی حتماً بی‌اثر نبوده و آن این است: شعر و ادب و فصاحت و بلاغت و زیبایی بیان، خودش یک وسیله‌ای است برای بهتر رساندن هر پیام، حالا پیام هرچه می‌خواهد باشد. یک نفر سیاسی هم اگر بخواهد پیام سیاسی خودش را به

مردم برساند، با شعر و ادب و این حرفها، با یک شعر خیلی عالی شما می‌بینید به اندازهٔ صد کتاب در مردم اثر می‌گذارد، یعنی آن مطلب وقتی لباس زیبای شعر را بپوشد بهتر اثر می‌گذارد. خود قرآن کریم از همین معنا استفاده کرده. اعجاز قرآن که در فصاحت و زیبایی‌اش هست، یعنی قرآن هنر را در خدمت پیام الهی قرار داده و این جهتِ قرآن همیشه عامل فوق‌العاده مؤثری بوده در پیشرفت و پیشبرد قرآن. عرفا هم برای پیام عرفانی خودشان از زیبایی ادب، از این تشبیه‌ها، تمثیلها، شعرها، از این رمزی سخن‌گفتن‌ها [استفاده کرده‌اند.] این امر مسلّم مطالب را زیباتر می‌کند تا اینکه مطالب را همین‌طور مکشوف و بی‌پرده بگویند، لطف ندارد؛ یعنی برای تبلیغ حرف خودشان این وسیله را انتخاب کرده‌اند.

و دیگر اینکه (حرف اساسی این است، که در شعرهای شبستری هم بود) این معانی اساساً لفظ ندارد، الفاظ بشر کوتاه است از افادهٔ این معانی، و تنها افرادی می‌توانند این معانی را درک کنند که خودشان وارد این دنیا باشند. این است که اینها تصریح می‌کنند که ـ به تعبیر خودشان ـ عشق قابل بیان نیست، زبان عشق زبان بیانی نیست. خود حافظ هم در خیلی جاها به این مطلب تصریح می‌کند، مثلاً در یک جا می‌گوید:

ای آن‌که به تقریر و بیان دم زنی از عشق
ما با تو نداریم سخن، خیر و سلامت[1]

در جای دیگر صریحتر می‌گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان
ساقیا می ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

این حرفی است که اینها معتقدند که این معانی با بیان صریح گفتنی

---

۱. اینها به لفظ نمی‌آید.

نیست، فقط با رمز باید گفته شود و افرادی هم می‌توانند درک کنند که اهل راه و اهل سلوک باشند، غیر از اینها کسی نمی‌فهمد، به قول مولوی زبان مرغان است، منطق‌الطیر است، فقط کسی می‌داند که عُلِّمْنا مَنْطِقَ الطَّيْر [۱] باشد، دیگران اصلاً نمی‌توانند در این حریم وارد شوند. بنابراین [این معانی را] با زبان خود گفتن [معنی ندارد،] زبان ندارد که گفته شود، زبانش همینهاست، یعنی زبان زبان رمز است که اگر بخواهند به صورت غیر رمزی بگویند همه به گمراهی و اشتباه می‌افتند. اینها معتقدند که این راه را نه با قدم فکر و عقل می‌شود پیمود، و نه با بیانی که آن بیان مال فکر و عقل است می‌توان تقریر کرد.

سالها پیش مطلبی به ذهنم آمد، هنوز هم به عقیدهٔ خودم باقی هستم: حافظ یک غزل عارفانه‌ای دارد که خیلی عالی است. در این غزل، من خیلی شدید معتقدم که حافظ مخاطبش بوعلی است در آخر اشارات. بوعلی در آخر اشارات نمطی دارد (نمط ماقبل آخر) به نام «مقامات العارفین» و انصاف این است اینکه یک حکیم توانسته مقامات العارفین را این جور بیان کند خیلی عالی است، واقعاً شاهکاری است از این حکیم، ولی البته عارف قبول ندارد که یک حکیم با قدم حکمت و فلسفه بتواند به معانی و رموز عرفان و سلوک پی ببرد و لذا فلسفه و عقل را از این جهت که به راز مطلب پی ببرد نفی می‌کند [۲]. می‌گوید:

صوفی از پرتو می راز نهانی دانست [۳]
گوهر هرکس از این لعل توانی دانست

بعد می‌گوید:

---

۱. نمل / ۱۶.
۲. اگر فرصتی شد، این موارد را در شعرهای حافظ نشان می‌دهیم.
۳. عارف آن راز نهان را فقط از پرتو می (معلوم است که مقصود از می عارفانه چیست) می‌داند.

قدر مجموعهٔ گل[1] مرغ سحر دانـد و بس
که نه هرکو ورقی خوانـد مـعانی دانست

مقصود از «مرغ سحر» همان روح عارف است که سحرخـیز است و «سحر مناجات» است، که در موضوع سحرخیزی و مناجات سحر و گریهٔ سحر، هیچ کس از حافظ بهتر سخن نگفته، به قدری سوزناک، به قـدری مؤثر! و خودش مرد شب‌زنده‌دار و سحرخیزی بوده و مکرر تصریح می‌کند که من هرچه دارم از سحرخیزی دارم.

قدر مجموعهٔ گل مرغ سحر داند و بس
که نه هرکو ورقی خواند معانی دانست

اینها از کتاب خواندن به دست نمی‌آید، از کار مرغ سحر به دست می‌آید؛ از سلوک، از تهذیب نفس، از تضرع، از زاری، از مناجات کردن، از رفتن به درگاه الهی فقط، پیدا می‌شود.

عرضه کردم دو جـهان بـر دل کـار افـتاده
به جز از عشق تو باقی هـمه فـانی دانست
آن شد اکـنون کـه ز ابـنای عـوام انـدیشم
محتسب نیز در ایـن عـیش نـهانی دانست
سنگ و گِل را کند از یمن نظر لعل و عـقیق
هــرکه قــدر نــفس بــاد یـمانی دانست

آنگاه می‌گوید:

ای که از دفتر عقل آیت عشق آمـوزی
ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

ای بوعلی که از دفتر عقل «مقامات العارفین» می‌نویسی، ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست.

---

۱. در بعضی نسخ دارد: «وصف مجموعهٔ گل» و این بهتر است.

جهان‌بینی و ایدئولوژی حافظ، مطابق ظاهر اشعار او

فرضیهٔ سوم: حافظ اشعارش را در ادوار مختلف عمر خود گفته است

به اینجا رسیدیم که بعضی دیگر آمدند گفتند حافظ این اشعار را در ادوار مختلفی از عمر خودش گفته است و ادوار را هم تعیین کردند، گفتند آن اشعاری که دلالت می‌کند بر لاابالی‌گری‌های حافظ، بر دم غنیمت‌شمردن‌ها و شرابخواریها و شاهدبازی‌ها، اینها مال دورهٔ جوانی است، خوب جوانی است دیگر، به قول سعدی: «در عنفوان جوانی چنان‌که افتد و دانی...»[1] و ممکن است کسی بگوید روحیهٔ ایرانیها اغلب همین جور است که در جوانی لامذهب‌اند و در پیری مسلمان می‌شوند؛ حافظ هم آن شعرهایش که دلالت می‌کند بر میخوارگی و شاهدبازی و لاابالی‌گری، همه راست و جدی است و مال دورهٔ جوانی اوست و آن اشعاری که دلالت می‌کند بر پاکی و تقوا و فناء فی‌الله و سیر و سلوک و مراقبه و محاسبه و گریه‌های سحر و این حرفها، اینها هم همه جدی و

۱. **گلستان**، باب پنجم، حکایت نهم.

راست است و مال دورهٔ آخر عمرش است.

یک کسی به نام محمدعلی بامداد ـ که من او را نمی‌شناسم ـ کتابی نوشته به نام **حافظ‌شناسی**. ایشان جدی است در این قضیه که این طور است. اولاً این به قول طلبه‌ها یک جمع تبرّعی است، یعنی یک توجیه بلادلیل است. خوب، ممکن است ایشان احتمال بدهد اما یک توجیهی است که دلیل ندارد. پس باید گفت احتمال هست، نه به صورت جد که حتماً اینچنین بوده، و بلکه دلایل برخلاف این است یعنی اگر ما باشیم و ظاهر اشعار حافظ، این توجیه کافی نیست، زیرا در همان اشعاری که دلالت می‌کند بر عیاشی و شرابخواری و عیش نقد و از این حرفها، قرائنی هست که مربوط به زمان پیری است. مثلاً این شعر حافظ را خود همین آقای بامداد هم گویا جزو شعرهای لاابالی‌گرانهٔ حافظ دانسته است:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را
بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت
کنار آب رکناباد و گلگشت مصلا را
فغان کاین لولیان شوخ شیرین کار شهر آشوب
چنان بردند صبر از دل که ترکان خوان یغما را
ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

بعد می‌گوید:

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند
جوانان سعادتمند پند پیر دانا را...

شعرهای دیگری از این واضح‌تر هم ما زیاد داریم، مثلاً می‌گوید:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افـتاد
وان راز که در دل بـنهفتم بـدر افـتاد
از راه نـظر مـرغ دلم گشت هـواگـیر
ای دیده نگه کن که به دام که در افتاد

در جای دیگر می‌گوید:

جـامی بده که بـاز به شادیّ روی شـــاه
پیرانـه سر هـوای جوانـی است در سـرم

در جای دیگر می‌گوید:

دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم
با من چه کرد دیـدهٔ مـعشوقه‌باز مـن

با این تصریحاتی که خودش می‌کند چطور ما می‌توانیم این توجیه را به این شکل بپذیریم؟

فرضیهٔ چهارم: اشعار حافظ یکدست است و ظاهر آن حقیقت است

توجیه چهارم توجیهی است که بسیاری از نویسندگان زمان مـا در واقـع برای اینکه توجیهی از حافظ برای خودشان پیدا کرده باشند ذکر می‌کنند که اصلاً توجیه و تأویل نمی‌خواهـد، ظـاهر اشـعار حـافظ کـه ایـن‌همه می ستایی و می پرستی کرده و از شاهد و شاهد بازی و از عـیش و از دم غنیمت شمردن سخن گفته است، همه حقیقت است و هرچه در این زمینه‌ها گفته اصلاً فکر حافظ همین بوده و آن حرفهای عارفانه که حافظ در فلان شعر فلان نظر عرفانی را گفته یا در فلان شعر دیگر فلان مـقام عـرفانی را گفته، ایـنها تـوجیه و تأویـل است، کسـانی کـه بـه شـعر حـافظ عـلاقه می‌ورزیده‌اند و حافظ و شعر حافظ را دوست داشته‌اند و نـمی‌خواسـتند حافظ را به صورت یک فاسق و فاجر و مرد رند لاابالی معرفی کنند، ناچار

آمده‌اند به توجیه و تأویل شعرهایش پرداخته‌اند؛ نه، شعر حافظ همین است، باطن و ظاهرش همین است. اولاً شعر او جدی است نه تخیل و شعر به معنای منطقی (برخلاف نظر اول) و ثانیاً یک‌گونه و یکدست است از اول تا آخر (برخلاف نظر امثال براون که می‌گویند در حالات مختلفِ خودش گفته و برخلاف نظر کسی که گفته است در دو دوره از عمرش این شعرها را گفته)؛ همه یکدست است و مقصود هم همین است.

یک وقت مقاله‌ای ـ گویا در اطلاعات ـ خواندم. آقای محیط طباطبایی مقاله‌ای نوشته بودند تحت عنوان اینکه: چه اصراری هست بر اینکه ما حافظ را بی‌دین بدانیم؟ بعد شواهد و ادلّه‌ای تاریخی ذکر کرده بودند که این جور نبوده و اصلاً تاریخ زمان حافظ او را یک مرد متدین می‌شناسد، و ایشان معتقد است که حافظ را در عصر خودش و عصرهای بعد شیعه هم می‌دانستند. یکی دو روز بعد دیدیم که یک نفر از همین نویسندگان مجلات، مقاله‌ای نوشته و عکس خودش را هم چاپ کرده ـ که حافظ اگر آن عکس را می‌دید وحشت می‌کرد! ـ که ارزش حافظ در همین عصیان حافظ است، در همین است که اصلاً پایبند اصول و مقررات زمان خودش ـ و به قول او عادات زمان ـ نبوده؛ تمام ارزش حافظ در همین پشت پا زدن به اینها بوده است.

در این زمینه هم کتاب خیلی نوشته‌اند (فعلاً نمی‌خواهم اسمی ببرم، لزومی هم ندارد)، مقاله خیلی نوشته‌اند، در مجلاتْ زیاد راجع به حافظ بحث کرده‌اند و همهٔ قضاوتها هم در همین زمینه بوده است.

فرضیهٔ پنجم: اشعار حافظ یکدست است و همه عارفانه است

نظر دیگر این است که شعر حافظ از اول تا آخر یکدست است و همه هم عارفانه است و تمام آن شعرهایی هم که در کمال صراحت در زمینه‌های

ضد عرفانی گفته شده است، یک سلسله اصطلاحات است که عرفا و شعراءِ این‌گونه دارند و مقصودشان از می، از شاهد، از زلف، از خط، از خال، از هرچه که در این زمینه‌ها هست، یک معانی دیگری است. اگر به اینها بگوییم به چه دلیل شما این حرف را می‌زنید؟ خواهند گفت که اولاً بعضی اشعار حافظ در کمال صراحت و بدون هیچ‌گونه توجیهی معانی عرفانی را در حد اعلیٰ گفته که همین قدر اگر ما آن را به صورت یک شعر ـ یعنی همین جور گفتنِ تنها ـ ندانیم و جدی بدانیم (که فرض بر این است) آنها را دیگر به هیچ شکل نمی‌توانیم به معانی جسمانی و مادی توجیه کنیم. به عبارت دیگر به قول اصولیین و فقها، اگر ما در کلام یک نفر که مطمئن هستیم تناقض نخواسته بگوید بلکه یک مطلب را خواسته بگوید، مطلبی را می‌بینیم که ظاهرش متناقض است، اگر یکی ظاهر باشد و دیگری اظهر، ظاهر را به اظهر حمل می‌کنیم نه اظهر را به ظاهر، یعنی اظهر را قرینهٔ ظاهر می‌گیریم نه ظاهر را قرینهٔ اظهر. و بعلاوه خود حافظ در اشعار خودش گاهی به این امر تصریح می‌کند. ما حافظ را دروغگو که نباید بدانیم، گاهی خودش تصریح می‌کند که شعر من معرفت است[۱]، مثلاً:

شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است
آفرین بر نفس دلکش و لطف سخنش

این هم البته یک نظر است. ما آن سه نظر راکه رد کردیم، حتی نظر اول را اگر یادتان باشد عرض کردم ما نمی‌توانیم دلیلی منطقی اقامه کنیم بر ضد آن که حافظ فقط یک شاعر بوده و غیر از شعر هدفی و ایده‌ای نداشته، یک صنعتگر و یک نقاش بوده است؛ ولی در مجموع اشعار حافظ ـ مخصوصاً شعرهای عرفانی و آن سوز و گدازهای عجیب ـ یک نفر آشنا با شعر حافظ

۱. این را بعدها استقصا و عرض می‌کنیم.

نمی‌تواند بپذیرد که این شعرها کار یک صنعتگر بی‌روح است، اما کسی هم اگر بگوید من قبول ندارم، با دلیل هم نمی‌شود حرفش را رد کرد.

ما ماندیم و این دو بیان [که هر دو معتقد به] یک گونگی حافظ هستند ولی با صد و هشتاد درجه اختلاف، یا کاملاً از این طرف و یا کاملاً از آن طرف. ما اول می‌رویم سراغ آنهایی که شعر حافظ را یک گونه می‌دانند و هیچ‌گونه تأویل معنوی قائل نیستند، می‌گویند همین ظواهر مادی را باید گرفت، بلکه آن عرفانیاتش همه الفاظ بی‌محتواست. حال، ما می‌خواهیم روی این فرضیه تحقیق کنیم، ببینیم اگر ما حافظ را این جور بدانیم چه از آب درمی‌آید. ما که نباید تعصب به خرج بدهیم، شاید هم حافظ این جور بوده، حالا اگر این جور بوده ببینیم چه از آب در می‌آید و حافظِ این‌گونه چه جور موجودی هست؟

نقد فرضیهٔ چهارم

بعضی قسمتهای این فرضیه مربوط می‌شود به فکر حافظ، یعنی به جهان‌بینی حافظ که طبق این فرضیه یک نوع جهان‌بینی مادی خواهد بود و یا او یک شکاک خواهد بود، آنهم شک بسیار بسیار تلخی، تحیر شدیدی که با این شک و تردید و تحیر نمی‌تواند چیزی از راز عالم بفهمد و مخصوصاً هرچه هم مواجه می‌شود، بیشتر در او تلقین بی‌ایمانی می‌کند و در نتیجه برای اینکه از زهر فکرهای مسموم خودش نجات پیدا کند به می پناه می‌برد، که بسیاری از میخوارگان همین طور هستند؛ در اثر شدت گرفتاری، آنهایی که غم و غصهٔ زیادی دارند یا در عشق شکست می‌خورند یا یک شکستهای دیگری، به حالتی درمی‌آیند که خودشان برای خودشان غیرقابل تحمل‌اند، یعنی عقلشان، فکرشان، اندیشه‌شان برای خودشان غیرقابل تحمل است، در این وقت برای اینکه این اندیشهٔ مزاحم را از

خودشان دور کنند، به آن ضدّ اندیشه یعنی «می» پناه می‌برند که دمی بیاسایند، درست همان که گفت: «کَالْـمُسْتَجیرِ مِنَ الرَّمْضاءِ بِالنّار»[۱]. گفت در جهنم عقربهایی هست که مردم از آنها به مارها پناه می‌برند.

جهان‌بینی حافظ طبق این نظریه:

۱. جبری‌گری

همین اشخاصی که این فکر را دارند، یکی از چیزهایی که در موضوع حافظ می‌گویند ـ که قهراً او را عجیب بی‌تاب می‌کرده ـ مسئلهٔ جبری‌گری است، یعنی معتقد بوده که بشر هیچ‌گونه اختیاری ندارد و جبر مطلق حکمفرماست. در آن رسالهٔ انسان و سرنوشت گفته‌ام انسان وقتی احساس کند آزاد نیست این امر خیلی رنجش می‌دهد، خصوصاً اگر احساس کند که این عدم آزادی‌اش در مقابل یک قدرتی است که اندیشهٔ تخلف در مقابل او را هم نمی‌شود در مغز راه داد. می‌گویند بسیاری از اشعار حافظ منعکس‌کنندهٔ همین آزاری است که از فکر جبری‌گری خودش می‌برده است، مثل شعر معروفش:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشای

که بر من و تو درِ اختیار نگشادست

□

من اگر خارم و گر گل چمن آرایی هست

که به هر دست که می‌پروردم می‌رویم

□

---

۱. [مانند کسی که از گرمای زیاد به آتش پناه می‌برد.]

مکن در این چمنم سرزنش به خودرویی
چــنان‌که پـرورشم مـی‌دهند مـی‌رویم

□

در کار گلاب و گل حکم ازلی این بـود
کاین شاهد بازاری وان پرده‌نشین باشد

در جای دیگر شعری می‌گوید که در واقع می‌خواهد بگوید آنهایی که به مقامات رسیدند هم هـنری نکـردند چـون آنـها نـرسیده‌انـد، آنـها را رسانده‌اند:

فیض روح القدس ار باز مـدد فـرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا مـی‌کرد

یا:

گوهر پاک بباید کـه شـود قـابل فـیض
ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

شعرهای دیگری نیز هست که آن شعرها را دلیل بر جبری بودن حافظ گرفته‌اند. همان‌طور که گفتم فکر جبری‌گری خود به خود هر نوع نشاط و امیدی را از انسان سلب می‌کند و قهراً نتیجهٔ این فکرِ گزندهٔ گدازنـده ایـن است که در آخر کار به می و می پرستی و خلاصه فرامـوش کـردن خـود منتهی می‌شود.

۲. حیرت

دیگر، که باز مربوط به جهان‌بینی حافظ مـی‌شود، مسـئلهٔ حـیرت است: نمی‌دانم، نمی‌فهمم، سر در نمی‌آورم، از کجا آمدم و برای چه اینجا هستم و به کجا می‌روم:

عیان نشد که چـرا آمـدم کـجا رفـتم
دریغ و درد که غافل ز کار خویشتنم

□

چو هر دری که گشودم رهی به حیرت داشت
از این سپس من و رندی و وضـع بـی‌خبری

علاج و دوایش را هم پشت سرش گفته. می‌گوید هر راهی رفتم (حکمت و فلسفه و منطق و دیانت و...)، هرجا که رفتم آخرش دیـدم حـیرت انـدر حیرت است، گفتم همه را رها کن، عمر ارزش این حرفها را ندارد، برویم در عالم بی‌خبری.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
زنهار از این بیابان ویـن راه بـی‌نهایت

□

چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش
زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

یا در همان غزلِ «اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل مـا را» یک شعرش این است:

حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جـو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

□

ساقیا جام می‌ام ده کـه نگـارندهٔ غـیب
نیست معلوم که در پردهٔ اسرار چه کـرد

□

وجـود مـا مـعمایی است حـافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

□

ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان
کـدام مـحرم دل ره در ایـن حـرم دارد

□

در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نـیست
فــهم ضــعیف رأی فـضولی چـرا کـند

□

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

□

حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل
پیاله گیر و بیاسا ز عمر خـویش دمـی

□

گفتی ز سرّ عهد ازل یک سخن بگو آنگه بگویمت که دو پیمانه درکشم

۳. پوچی‌گرایی

بالاتر، مسئلهٔ پوچی‌گرایی است (نیهیلیسم). این دیگر تقریباً شک و حیرت نیست، بالاتر از شک و حیرت است، اندکی زیر صفر هم هست:

جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است
هزار بـار مـن ایـن نکـته کـرده‌ام تـحقیق

□

حاصل کارگه کـون و مکـان ایـن‌همه نـیست
باده پیش آر که اسباب جهان ایـن‌همه نـیست
پنج روزی کـه در ایـن مـرحـله مـهلت داری
خوش بیاسای زمانی که زمان این‌همه نـیست

بـــــر لب بـــحر فـــنا مـــنتظریم ای ســـاقی
فرصتی دان که ز لب تا به دهان این‌همه نیست

٤. انکار قیامت

اشعار دیگری حافظ دارد که از آنها بوی انکار قیامت فهمیده می‌شود کـه اساساً معلوم نیست آخرِ کاری و قیامتی باشد و آدم نباید فکرش را به این جور چیزها متوجه کند، مثل این شعر معروفش:

خوشتر از فکر می و جام چه خواهد بودن
تا ببینم که سـرانـجام چـه خـواهـد بـودن
غم دل چند تـوان خـورد کـه ایـام نـماند
گو نه دل باش و نه ایام چه خواهـد بـودن
باده خور، غم مخور و پـند مـقلد مـنیوش
اعـــتبار سـخن عـام چـه خـواهـد بـودن
دسترنج تو همان به که شود صرف بـه کـام
دانی آخر که به ناکام چـه خـواهـد بـودن

یا در آن شعری که می‌گوید:

دانی که چیست دولت، دیدار یار دیدن
در کوی او گدایی بر خسـروی گـزیدن

آنجا که می‌گوید:

بـــوسیدن لب یـــار اول ز دست مگـــذار
کاخر ملول گـردی از دست و لب گـزیدن
فرصت شمار صحبت کز این دو راهه منزل
چون بگـذریم دیگـر نـتوان بـهم رسـیدن

پس یوم الجمعی که روز رسیدن به یکدیگر است و یوم الحشری که

روز رسیدن همه به یکدیگر است، در کار نیست: «چون بگذریم دیگر نتوان بهم رسیدن».

تا اینجا شعرها جهان‌بینی حافظ را تقریباً نشان می‌دهد. در این جهان‌بینی تنها چیزی که باقی مانده، انکار خداست که صریح دیده نمی‌شود اگر نه، چیزهایی که تقریباً در همان حد است وجود دارد. انکار معاد یا خود همان شک در این جهت، چیزی است که با توحید هم پُری سازگار نیست. از این که بگذریم، می‌آییم سراغ چیزهایی که به منزلهٔ نتیجهٔ این جهان‌بینی و این افکار است. به اصطلاح آن جهان‌بینیِ اوست، این ایدئولوژی او؛ یعنی براساس آن فکر دستوری می‌دهد: حالا که کار جهان هیچ در هیچ است، حالا که جبر مطلق است، حالا که سر از اسرار کون نمی‌شود درآورد، حالا که اصلاً کی می‌داند ما در یک وقتی به همدیگر می‌رسیم یا نمی‌رسیم، و بلکه گاهی به صورت جزم می‌گوید اصلاً دومرتبه به همدیگر نخواهیم رسید، این اصول جهان‌بینی که محرز شد، حالا وقت نتیجه‌گیری است.

ایدئولوژی حافظ طبق این نظریه:

الف. دم غنیمت شمردن

یکی از نتیجه‌گیری‌ها آن چیزی است که حافظ به صورت «دم» بیان می‌کند، کما اینکه این مسئلهٔ «دم» در شعر خیام هم زیاد است که دم را ـ یعنی زمان حال را ـ غنیمت بشمار، نه فکر گذشته بکن نه فکر آینده، نه غصهٔ گذشته را بخور که چرا چنین شد، و نه غصهٔ آینده، فکر گذشته و فکر آینده تو را از عیش نقد باز می‌دارد و برای اینکه حداکثر استفاده را از این عمر موقت کوتاه ببری نه فکر گذشته کن نه فکر آینده، دم غنیمت بشمار، و چقدر در شعر حافظ این مسئلهٔ حال و دم آمده:

ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش
پیرانه سر مکن هنری ننگ و نام را
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند
آدم بهشت روضهٔ دارالسلام را

□

پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت
ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

□

خوشتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست
ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست
هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار
کس را وقوف نیست که انجام کار چیست

اینجا باز مسئلهٔ انجام کار و قیامت هم هست.

□

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر
مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

می‌گوید پای وعظ واعظ را رها کردیم، آن دیر نمی‌شود، فکر آن چیزی باش که وقتش می‌گذرد.

□

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی
مایهٔ نقد بقا را که ضمان خواهد شد

نقد را که آدم به نسیه نمی‌فروشد.

□

ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید
از نظر تا شب عید رمضان خواهد شد
گل عزیز است غنیمت شمریدش صحبت
که به باغ آمد از این راه و از آن خواهد شد

گفت:

گل رویت بپژمرد آخر وین طراوت در او نماند باز

در جای دیگر ـ که از آن غزلهای بسیار عالی حافظ است ـ می‌گوید:

صبا به تهنیت پیر می فروش آمد
که موسم طرب و عیش و ناز و نوش آمد
هوا مسیح نفس گشت و باد نافه‌گشای
درخت سبز شد و مرغ در خروش آمد
تنور لاله چنان برفروخت باد بهار
که غنچه غرق عرق گشت و گل به جوش آمد

شعرهای بعدش خیلی عالی و عجیب عرفانی است، آنها را در جای خودش خواهم گفت.

□

ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن یا ز دیوان قضا خط امانی به من آر

یا یک نامه از آنجا بیاور که این وقت تلف نمی‌شود، عوضش را می‌دهند.

□

اعتمادی نیست بر کار جهان بلکه بر گردون گردان نیز هم
عاشق از قاضی نترسد می بیار بلکه از یرغوی دیوان نیز هم

«یرغو» اصطلاح مغولی بوده که برای عدلیه و استنطاق و این حرفها می‌گفتند.

بالاتر از این، از بعضی شعرهای حافظ کاملاً استفاده می‌شود که او این

مسئلهٔ عیش نقد و این حرفها را یک نوع لاابالی‌گری و لاقیدی‌گری خاصی توجیه می‌کند، به شکل عجیبی. توضیح اینکه حافظ در زندگی‌اش معلوم نیست که چکاره بوده است. اغلب از همان مقدمه‌ای که محمد گلندام نوشته است استنباط می‌کنند. یک جمله‌ای آنجا هست که نسخ، متعدد نوشته و به دو تعبیر گفته‌اند. از یک تعبیر استفاده می‌شود که شغل دولت داشته است. می‌گوید او نمی‌رسید که دیوان خودش را تنظیم کند، از شدت اشتغال به مطالعهٔ کشّاف و مصباح و مطالع و مفتاح و... بعد یک جمله‌ای دارد که این جمله را نسخ، متعدد نوشته‌اند. بنا بر یک تعبیر می‌رساند که شغل دولت داشته، ولی البته هیچ معلوم نیست که این طور باشد. از بعضی شعرهای حافظ معلوم می‌شود که این مسئلهٔ «دم غنیمت شمردن» فقط مربوط به خودش هم نیست، درست مثل این کارمندهای لاابالی دولت که یک ماه می‌روند کارمندی می‌کنند، منتظر اول ماهند که بیاید، تا حقوق را می‌گیرند چند روزه آن را صرف عیاشی و الدنگی می‌کنند و بعد تا آخر ماه با جیب خالی می‌گذرانند. می‌گوید:

رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید
وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید[۱]

و نظیر این باز هم هست.

حالا ببینید حافظی که اینها ساخته‌اند چه مکتبی به ما تحویل می‌دهد و ما از او چه می‌توانیم بیاموزیم؟!

ب. شاهدبازی

یکی دیگر از آن چیزهایی که استفاده می‌شود مسئلهٔ شاهدبازی است. در

۱. گور پدر زن و بچه!

دیوان حافظ «شاهد» زیاد آمده، شراب و شاهد اینقدر آمده که الی‌ماشاءالله، که دیگر احتیاجی ندارد نمونه بیاوریم؛ مثل کلمهٔ می و می‌پرستی و این چیزهاست که آن هم اینقدر هست که دیگر احتیاجی به اینکه ما شعری بخواهیم برایش بخوانیم نیست. اینهایی که حافظ را به این شکل توجیه کرده‌اند می‌گویند بله، حافظ شاهد باز بوده، اهل عشق بوده و باید هم باشد؛ و بعضی کار را به آنجا رسانده‌اند که حتی خصوصیات عشق‌بازی‌های حافظ را هم خواسته‌اند از روی شعرهایش به دست آورند. یکی از همین نویسندگان این گونه، در کتابی که اخیراً منتشر شده چنین استنباط کرده است که حافظ در مسئلهٔ عشق و زن و این حرفها خلاصه آن شهامتی را که یک آدم جسور باید داشته باشد نداشته (می‌گویند: «الحیاءُ مانعُ الرّزق» خجالتی بودن خلاصه مانع رسیدن است؛ آدم اگر بخواهد برسد باید پررو هم باشد). او چنین استنباط کرده که حافظ در مسئلهٔ زن کم‌رو بوده، هم یک دل پر عشقی داشته و هم آن حالت جسوری را نداشته و زنها هم از این جور مردها بدشان می‌آید، زن هم مردی را می‌خواهد که جسور و پررو باشد و از این جهت این بیچاره همیشه در سوز و گداز بوده و کمتر به عشق خودش می‌رسیده است، و او چنین استنباط کرده که گاهی زنها هم سر به سر او می‌گذاشتند. ولی در اینجا مطلب دیگری هست که همهٔ مفسرانِ این‌گونهٔ حافظ سکوت کرده‌اند و آن این است که اصلاً آیا در همهٔ دیوان حافظ دلیلی هست که آن شاهدی که حافظ می‌گوید زن بوده؟ آیا زن بوده یا بچه بوده؟ دربارهٔ این، دیگر این مفسران سکوت کرده‌اند. اتفاقاً اگر بنا باشد که تفسیر همین ظواهر را بگیریم، بدون شک شاهد حافظ بچه بوده و اساساً یک جا هم ما دلیل نداریم که شاهد حافظ زن بوده. همان شاخ نباتی هم که برایش ساخته‌اند از تیپ بچه‌ها بوده. در بعضی اشعارش تعبیر «مغبچه» دارد. این دیگر

هیچ‌گونه توجیهی ندارد:

گر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده فروش
خاکروب در میخانه کنم مژگان را

جای دیگر می‌گوید:

ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای
کِت خون ما حلالتر از شیر مادر است

در یک شعر معروفش که شیراز را مدح می‌کند ـ که معلوم می‌شود آن بچه هم شیرازی بوده! ـ می‌گوید:

خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش   خداوندا نگه دار از زوالش

تا آنجا که می‌گوید:

گر آن شیرین پسر خونم بریزد   دلا چون شیر مادر کن حلالش

در بعضی اشعار دیگرش از قرینهٔ عذار و خط و قبا و... معلوم می‌شود که اگر بنا باشد همین ظواهر را بگیریم، آن شاهد پسر بوده است، یک چیزهای پسرانه را ذکر می‌کند که هیچ دخترانه نیست، مثلاً می‌گوید:

بگشا بند قبا[1] تا بگشاید دل من
که گشادی که مرا بود ز پهلوی تو بود

یا می‌گوید:

بگشا بند قبا ای مه خورشید کلاه
تا چو زلف سر سودا زده در پا فکنم

□

۱. «قبا» که می‌گوید، چون آن وقت کت و شلوار نبوده، اگر کت و شلوار می‌بود مسلّم کت و شلواری‌ها بر قبایی‌ها مقدم بودند! (خندهٔ استاد).

مجمع خوبی و لطف است عذار چو مهش
لیکنش مهر و وفا نیست خدایا بدهش
دلبرم شاهد و طفل است و به بازی روزی
بکُشد زارم و در شرع نباشد گنهش

طفل نابالغ هم هست. اینها را دربارهٔ زن مسلّم کسی نمی‌گوید چون زن نابالغ ـ یعنی از نه سال کمتر ـ که موضوع عشق نیست، این مسلّم پسر چهارده ساله است، محبوب چهارده ساله.

□

ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب
که گرد عارض خوبان خوش است گردیدن

«عارض» همان مویی است که تازه در روی تازه‌جوان می‌روید.

□

دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم
مادر دهر ندارد پسری بهتر از این

□

خط عذار یار که بگرفت ماه از او
خوش حلقه‌ای است لیک بدر نیست راه از او

□

آمد افسوس‌کنان مغبچهٔ باده‌فروش
گفت بیدار شو ای رهرو خواب‌آلوده

□

پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی
طمع مهر و وفا زین پسران می‌داری

گفتیم در هیچ جای شعر حافظ قرینه‌ای بر اینکه به نام زن تغزل کرده

باشد نیست. البته بعضی غزلهای حافظ جوری است که معشوق بـه طـور کلی قابل تطبیق است، اعم از زن و... در یکی از همین کتابهایی که در این زمینه‌ها نوشته‌اند و زن بودن معشوق حافظ را خیلی مسلّم گرفته، نـوشته است: حافظ در عشق، مرد موفقی نبوده است (خندهٔ استاد) به دلیل اینکه در شعرهایش خیلی زاری سر می‌دهد، مثلاً می‌گوید:

دعـای گـوشه‌نشینان بـلا بگـردانـد
چرا به گوشهٔ چشمی به ما نمی‌نگری

حالا من بعد می‌گویم که این شعرهایی که این خدانشـناسها بـه ایـن زمینه‌ها حمل کرده‌اند در داخل چه غزلهایی است، در چه اوجی از عرفان، و اینها خجالت نکشیده‌اند ــ از چه بگویم ــ از علم، از فرهنگ، از ادب و این چرندها را قالب کرده‌اند. یا مثلاً گفته است:

ناز پرورد تنعم نبرد راه به دوست عاشقی شیوهٔ رندان بلاکش باشد

لابد از نظر او این هـم دلیـل بـر ایـن است کـه او هـمیشه خـودش نمی‌توانسته خلاصه راه پیدا کند.

□

سرّ سودای تو در سینه بماندی پنهان
چشم تر دامن اگر فاش نکـردی رازم

من نمی‌توانستم خودم اظهار کنم بالاخره این گریه مرا رسوا کرد. و عجیب این است که می‌گوید حافظ در مقابل زیباییها دست و پای خودش را گـم می‌کرده، در این جهت در عشق‌بازی بی‌شخصیت بوده:

به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر
به یک شکر ز تو دل خسته‌ای بیاساید

به خنده گفت که حافظ خدای را مپسند
کــه بــوسهٔ تــو رخ مـاه را بـیالاید[۱]

می‌گوید که گاهی زنان، حافظ را دست می‌انـداخـتند، بـرای ایـنکه می‌گوید:

به عشوه گفت که حافظ غلام طـبع تـوام
ببین که تا به چه حدّم همی کند تـحمیق[۲]

بعد می‌گوید یک زن دیگری که می‌فهمیده حافظ عاشق اوست سر به سر او می‌گذاشته و این جور به او می‌گفته:

گــفتم آه از دل دیــوانــهٔ حــافظ بـی‌تو
زیر لب خنده‌زنان گفت که دیوانهٔ کـیست؟

حالا می‌فهمد که من دیوانهٔ او هستم، این جور مرا زیر لب مسخره می‌کند، که اگر این طور حمل کنیم باید حافظ را خلاصه شکارچی مرغ خانگی هم بدانیم یعنی زنی که اینجا سراغش را گرفته زن شوهردار بوده، برای اینکه در مطلع این غزل می‌گوید:

یا رب این شمع دل افروز زکاشانهٔ کـیست
جان ما سوخت بپرسید که جـانانهٔ کـیست

پس حتماً زنی هم اگر بوده زن شوهردار بوده! این هم یک موضوع.

بنابراین از آن سه عنصر جهان‌بینی حافظ، ما رسیدیم به یک عـنصر ایدئولوژیک و دستوری، که مسئلهٔ شاهدبازی بود آنهم شاهدبازی به این شکل.

۱. یعنی [بوسهٔ] تو بدترکیب کثیف [چهرهٔ ماه مرا آلوده می‌کند.]
۲. این زن چقدر سر به سرم می‌گذارد، مرا احمق می‌داند.

ج. گدایی و دریوزگی

دستور دیگر جناب حافظ گدایی و دریوزگی است (چون بناست ما دیگر تأویل و توجیه نکنیم). گفت: «گدایی کن تا محتاج خلق نشوی». بهترین راه گدایی است در دنیا[1]. مثلاً در آن غزلش می‌گوید (حالا اگر شعرهای قبل و بعدش را بخوانم می‌فهمید که چیز دیگری می‌گوید، اما چاره‌ای ندارم باید بگویم):

بر سر آنم که گر ز دست برآید
دست به کاری زنم که غصه سرآید
خلوت دل نیست جای صحبت اضداد[2]
دیو چو بیرون رود فرشته درآید
صحبت حکام ظلمت شب یلداست
نور ز خورشید جوی بو که برآید
بر در ارباب بی‌مروّت دنیا
چند نشینی که خواجه کی بدر آید
ترک گدایی مکن که گنج بیابی
از نظر رهروی که در گذر آید

این غیر از این نیست که می‌گوید مردم در گذر راه می‌روند، بنشین گدایی را رها نکن، یکوقت می‌بینی یک آدمی می‌آید آنجا یک پولی به تو

---

۱. اینها را البته این مفسران نمی‌گویند، ولی من می‌گویم. اینها چون می‌خواهند از حافظ توجیهی برای الدنگی و میخوارگی خودشان پیدا کنند فقط همان شعرهای میخوارگی را می‌آورند، دربارهٔ شعرهای دیگر سکوت می‌کنند. من می‌گویم اگر بناست که ما به ظواهر اشعار حافظ عمل کنیم، یعنی آنها را بر مقصودش حمل کنیم، مکتب حافظ این است، دستورش تنها میخوارگی و شک در قیامت و این حرفها نبوده، آنها این را هم نتیجه داده؛ این حافظی که افتخار ایران است جهان‌بینی‌اش آن بوده، دستورهایش هم این بوده!

۲. یا «اغیار».

می‌دهد که تا آخر عمر خیالت راحت می‌شود.

این هم یکی از عناصر این گونهٔ شعر حافظ است، تبلیغ فقر و گدایی، فقر نه فقط به معنی بی‌چیزی، بلکه به معنی درویشی؛ یعنی درویشی را که تبلیغ کرده درویشی به معنی فقر را تبلیغ کرده و علاوه بر این، درویشی به معنی گدایی و دریوزگی را هم این جناب تبلیغ کرده است. اگر انسان جهان‌بینی‌اش آن باشد، ایدئولوژی‌اش هم بالاخره به همین جا منتهی می‌شود چون واقعاً اگر انسان بخواهد شرافت و حیثیت خود را از دست بدهد درآمد گدایی از خیلی درآمدها بیشتر است. بعضی گداها به اندازهٔ یک استاد دانشگاه درآمد دارند.

د. مدّاحی

یکی دیگر از آن چیزهایی که در اشعار حافظ هست که به عقیدهٔ من معماترین عنصر در اشعار حافظ است مداحیهای حافظ است. شاید در همهٔ دیوان حافظ چهل پنجاه تا مدح و یا بیشتر (من احصا نکرده‌ام ولی احصا کرده‌اند) پیدا می‌شود و بعضی از این مدحها در حدی است که [اغراق شمرده می‌شود.] این هم از آن چیزهایی است که مفسران حافظ درباره‌اش سکوت دارند چون از نظر آنها قابل توجیه نیست و واقعاً هم توجیهش خیلی مشکل است.

آقای انجوی شیرازی که دیوان حافظ را چاپ کرده‌اند و مقدمهٔ خوبی هم بر آن نوشته‌اند، در یک جا مدح حافظ را حمل می‌کنند به تقیه، که در آن زمان حکامی جابر و جبار بودند و حافظ برای اینکه این مقدار آزادی داشته باشد که غزلهایش را بگوید گاهی هم لقمه‌ای جلوی آنها می‌انداخته که دهان آنها را ببندد.

بعضی دیگر گفته‌اند دوستداران و علاقه‌مندان حافظ مایل نبودند که

نوک قلم حافظ آلوده شود به مدح افرادی نظیر شاه شجاع و ابواسحاق اینجو (مخصوصاً شاه شجاع که یک آدم نااهلی بوده) و بعضی دیگر، ولی متأسفانه آلوده شده.

اما مسئلهٔ نوک قلم مطرح نیست. اگر مدایح حافظ توجیه نشود و اگر راه حلی برایش پیدا نشود نه تنها نوک قلم حافظ آلوده است، سر تا پای حافظ آلوده است. حالا من یکی از آنها را برایتان می‌خوانم، از نوع مدحهایی است که علوم ادبی آنها را اغراق و مبالغه می‌داند در سرحدی که برای یک شاعر این گونه سخن گفتن را جایز نمی‌دانند. مثلاً ابن‌المعتز (یا شاعر دیگری) خطاب به یکی از خلفا و حکام زمان خودش می‌گوید:

ما شِئْتَ لا ما شاءَتِ الْاَقْدارُ　　　فَاحْكُمْ، فَاَنْتَ الْواحِدُ الْقَهّارُ

این را همه به او عیب گرفته‌اند که این حرفْ چرند و مزخرف است. مثلاً حافظ می‌گوید (این شعر حتی در نسخهٔ قزوینی هم هست):

قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع
که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع

این تعبیر جز در مورد خدا به کار نمی‌رود. یک نفر مسلمان هیچ وقت حاضر نیست به پیغمبر این جور قسم بخورد، بگوید: قسم به حشمت و جاه و جلال پیغمبر، قسم به حشمت و جاه و جلال علی. این تعبیرات، قسمی است که در مورد خدا به کار برده می‌شود. آنوقت آدم دربارهٔ یک مرد چنین و چنانی که اینقدر درباره‌اش نوشته‌اند، چنین بگوید! دریوزگی هم که بناست طبق فرضیهٔ مورد بحث جزو تعلیمات حافظ باشد، باز در همین غزل هست:

به فیض جرعهٔ جام تو تشنه‌ایم ولی
نمی‌کنیم دلیری، نمی‌دهیم صداع

اسباب زحمت نمی‌شویم ولی احتیاج داریم. حالا آخرش را ببینید:

جبین و چهرهٔ حافظ خدا جدا مکناد
ز خاک بارگه کبریای شاه شجاع

این دیگر به نظر من اوج اغراق و اوج پستی و دنائت است؛ مردی که روی حساب توحید، هیچ شرکی را مجاز نمی‌داند چنین سخنی بگوید! چرا عارف این‌همه با زاهد ریاکار دشمن است؟ چون عارف خودش را در توحید حساس نشان می‌دهد یعنی غیور در توحید است، و حافظ هم که این‌همه دشمنی با ریاکاری نشان می‌دهد، در واقع می‌خواهد غیرت توحید خودش را نشان بدهد؛ آنوقت چنین آدمی چگونه می‌آید چنین حرفی را می‌زند:

جبین و چهرهٔ حافظ خدا جدا مکناد
ز خاک بارگه کبریای شاه شجاع

گدایی و دریوزگی را شما ضمیمه کنید به تملق و چاپلوسی آنهم در حد اعلای آن، مجموعاً چه می‌شود؟!

تا اینجا آن جهان‌بینی بنا بر آن تفاسیر و این هم ایدئولوژی و دستورالعمل‌ها بر اساس آن. وقتی که آدم امیدی به درگاه خدا نداشته باشد، همه چیزش را هیچ در هیچ و بی‌فایده بداند، بالاخره بندهٔ شاه شجاع می‌شود. انسان وقتی که از بندگی خدا ببُرد ناچار باید بندهٔ شاه شجاع بشود.

پس تا اینجا گفتیم اگر ما بخواهیم حافظ را تفسیر کنیم بر اساس آنچه این مفسران گفته‌اند که ما باید همان ظواهر مادی شعر حافظ را بگیریم و همان را مناط حافظ‌شناسی خودمان قرار بدهیم و مکتب حافظ را همان بدانیم، حافظ همین در می‌آید که عرض کردم. (هنوز عناصر دیگری هم در این زمینه‌ها دارد که دیگر عرض نمی‌کنم). حالا شما ببینید یک چنین آدمی ـ گیرم دیوانش از نظر شعری و هنری در اوج باشد، یعنی بالاترین

شعر باشد ـ اصلاً ارزش دارد کسی اسمش را در جامعه‌ای ببرد؟ چقدر آن جامعه را فاسد می‌کند؟! جبری‌گرایی و حیرت و تردید و شک و انکار حشر و قیامت و حساب و کتاب و در نتیجه به عیش نقد چسبیدن و فکر گذشته و آینده نکردن و بچه‌بازی کردن و گدایی و دریوزگی کردن و تملق و چاپلوسی. بنا بر این منطق واقعاً حافظ ننگی خواهد بود برای ایرانی و مسلمان و زبان فارسی، و بالاترین ننگها، گو اینکه شعرش از نظر فصاحت و بلاغت در اوج زیبایی باشد.

حالا بیاییم ببینیم دربارهٔ آن نظریهٔ دیگر چه می‌توانیم بگوییم؟ آیا این شعرهای حافظ توجیهی دارد؟ یعنی واقعاً حافظ جبری‌گرا نبوده است؟ حافظ متحیر به آن معنا نبوده است؟ حافظ منکر قیامت نبوده است؟ حافظ از «عیش نقد» مقصود دیگری داشته؟ از «شاهد» مقصود دیگری داشته؟... آیا چنین چیزی هست یا نه؟ اگر هست به چه دلیل؟ قرائن و دلایلی در کار هست یا نه؟ البته من نمی‌خواهم ادعا کنم که هر غزلی از غزلهای حافظ را کلمه به کلمه می‌شود [توجیه کرد] ولی این قدر قرائن هست که اگر احیاناً یک شعری هم باشد که نشود با قرینه توجیه کرد، به دلیل همهٔ اشعار دیگر، آن هم وضعش روشن خواهد شد. بعد عرض خواهیم کرد که شاید در اکثر غزلهای حافظ که شعرهای این‌گونه دارد خودش در همان شعرها قرائنی آورده که مقصود او را روشن می‌کند.

این قسمت از بحث ما اینجا تمام شد ولی بحث ما تمام نشد، تازه باید وارد اصل بحث خودمان بشویم راجع به عرفان حافظ، یعنی آن مکتب دیگری که حافظ را آن طور می‌داند، و قرائنی که اینجا هست که آن قرائن این اشعار حافظ را توجیه می‌کند، و آنگاه عرفانیات حافظ.

۱
اصول جهان بینی عرفانی

آنچه در جلسات پیش بحث کردیم در واقع جنبهٔ مقدّمی داشت برای آنچه که از این به بعد می‌خواهیم بحث کنیم، یعنی همان نفس عرفان حافظ. مقصود، بیانات و اشارات عرفانی است که در **حافظ** آمده است. جلسات گذشته همه برای اثبات و یا لااقل رفع مانع از این مطلب بود که اساساً حافظ را ما به عنوان یک عارف بشناسیم یا نه، دیوان حافظ را یک دیوان عرفانی بشناسیم یا نه؟ و عرض کردیم از وقتی که حافظ از دست هم تیپ‌های خودش (عرفا) خارج شده و به دست ادبا و ادبیاتی‌ها و بدتر به دست روزنامه‌نویس‌ها افتاده، اصلاً مسخ شده و یک چیز دیگر است. بحثهای گذشته همه برای این بود که تا اندازه‌ای آن چهرهٔ واقعی حافظ را بتوانیم نشان دهیم، لااقل آن پرده‌هایی که کشیده شده مقداری عقب بزنیم. البته لازم بود و هست که ما آن سلسله بیاناتی را که در **حافظ** هست که همانها سبب شده ــ و یا لااقل بهانه‌ای به دست می‌دهد برای افرادی ــ که حافظ را آنچنان تفسیر کنند توضیح دهیم که چگونه است؟ آیا این حیرتی

که در حافظ است مقصود چیست؟ همین چیزی است که اینها می‌گویند؟ آیا واقعاً حافظ یک انسان جبری‌گرا بوده با همهٔ لوازم و عوارضش؟ آیا در باب می و معشوق، شراب و شاهد، مقصودش چه بوده و چه هدفی از این سخنان داشته؟ آن مسئلهٔ نقدگرایی و بدبینی به آینده، منظورش چیست؟ ما دیدیم همهٔ اینها در کلمات حافظ بود، و حتی معانی‌ای از قبیل دعوت صریح به گدایی و دریوزگی. مقصودش از اینها چیست؟ و در بسیاری از جاها آن روشِ به اصطلاح یزیدی‌گری یعنی مقایسه کردن میان این عیاشیهای ظاهری و عبادات و بعد ترجیح دادن اینها بر آنها و تحقیر آنها، همهٔ این مضامین در اشعار حافظ هست.

شاید از یک نظر مناسب بود که ما الآن به توضیح آنها بپردازیم. ولی، تا ما این مراحل دیگر را طی نکرده‌ایم بهتر است به توضیح آنها نپردازیم؛ یعنی بعد از طی این مراحل، آنها بهتر قابل توضیح است.

قبلاً عرض کرده‌ایم که عرفان دو جنبه دارد: یکی جنبهٔ نظری و دیگر جنبهٔ عملی. جنبهٔ نظری آن، جهان‌بینی عرفانی است. عرفان در مقابل همهٔ مکتبهای فلسفی جهان از خود یک جهان‌بینی خاصی دارد یعنی یک دید خاص دربارهٔ هستی دارد که با دید هر تیپی از تیپهای فلاسفه مختلف است. این را اصطلاحاً می‌گوییم «عرفان نظری». قسمت دوم عرفان، عرفان عملی است. عرفان عملی یعنی طریقت به اصطلاح، سیر و سلوک انسان به سوی حقیقت، به سوی خدا که این خودش یک نوع روان‌شناسی خاصی است که لااقل به عقیدهٔ خود اینها تا کسی وارد این عوالم نباشد، نمی‌تواند آنها را درک کند. درک این مراحل از عهدهٔ یک فیلسوف یا یک عالم یا یک روان‌شناس عادی که می‌خواهد با مقیاسهای عادی تحقیق کند خارج است. عرفان نظری بی‌شباهت به فلسفه نیست، جهان‌بینی است، منتها جهان‌بینی‌ای که اصل بینشش بینش اشراقی و قلبی و معنوی است؛ بیانش

بیان فلسفی است، نه اینکه بینشش هم بینش فلسفی است. بینش، بینش اشراقی است منتها بعدها به بیان فیلسوفانه درآورده‌اند که عرض کردیم کسی که این کار را در جهان اسلام کرد و دیگران دنبال او را گرفتند، محیی‌الدین عربی است؛ از زمان اوست که جهان‌بینی اشراقی و معنوی عرفانی یک نوع بیان فلسفی پیدا کرد. اکنون ما اصول جهان‌بینی عرفانی را عرض می‌کنیم.

اصول جهان‌بینی عرفانی

محور جهان‌بینی عرفانی «وحدت وجود» است. این نکته را مخصوصاً توجه بفرمایید (این اشتباه را خیلی‌ها کرده‌اند): چون بیان فلسفی وحدت وجود در دوره‌های متأخرتر پیدا شده (همان‌طور که عرض کردم به وسیلهٔ محیی‌الدین و شاگردانش پیدا شد یعنی قبلاً نامی از وحدت وجود و از این اصطلاح در میان عرفا نبود) بعضی خیال کرده‌اند که در عرفان قبل از محیی‌الدین اصلاً وحدت وجود نبوده و به قول برخی وحدت شهود بوده نه وحدت وجود، وحدت وجود اساساً یک فکری است که بعدها پیدا شده.

ولی این درست نیست، قبل از محیی‌الدین هم وحدت وجود بوده منتها به نام «وحدت وجود» نبوده، عرفای دیگر آن را به بیان دیگر ذکر می‌کردند بدون آنکه نام «وحدت وجود» به آن بدهند، نه صرف وحدت شهود است و نه [با نام] وحدت وجود، منتها وحدت وجود بیان فلسفی همان مطلبی است که اینها از قدیم در بینشهای خودشان به آن معتقد بوده‌اند، که این خودش یک داستانی است اگر بخواهیم با کسانی که چنین خیالی کرده‌اند بحث کنیم. مثلاً عطار تحت تأثیر محیی‌الدین نیست چون تقریباً معاصر با محیی‌الدین است و شاید کمی جلوتر از محیی‌الدین باشد و به فرض اینکه معاصر با محیی‌الدین باشد، فلسفه و فکر محیی‌الدین به او

نرسیده بود. اگر کسی آثار عطار را بخواند می‌بیند وحدت وجود بدون آنکه نام آن آمده باشد به شدت در کلمات عطار آمده است. اساس و محور بینش عرفانی همان وحدت وجود است. این یکی. (این اصول را ما فقط برمی‌شماریم ولی بعد به تفصیل بیان می‌کنیم).

یکی دیگر مسئلۀ وحدت تجلی است، یعنی اینکه جهان با یک تجلی حق به وجود آمده است، در مقابل نظریۀ فلاسفه و متکلمین که به شکل دیگر است؛ بعد توضیح می‌دهیم.

مسئلۀ دیگر در جهان‌بینی عرفانی این است که راز خلقت جهان (آنها «خلقت» تعبیر نمی‌کنند، «تجلی» تعبیر می‌کنند) عشق است، جهان از عشق به وجود آمده و با نیروی عشق باز می‌گردد. اینها تکیه می‌کنند بر یک حدیث قدسی که **كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ اُعْرَفَ** و این مطلب را که **فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ** (یعنی اصلاً اینکه من خواستم خلق کنم چون می‌خواستم که معروف باشم) پایۀ حرفهایشان قرار داده‌اند و خیلی سخنان در این زمینه گفته‌اند، در صورتی که ما می‌دانیم در بیان فلاسفه، حتی فلاسفۀ الهی، مسئلۀ علم مطرح است، علم عنایی، و در واقع در آنجا باز عقل و علم نقش خودش را بازی می‌کند، اما در عرفان عشق نقش اساسی را در خلقت بازی می‌کند.

مسئلۀ دیگر، حیات و تسبیح عمومی موجودات و به تعبیر آنها سریان عشق در جمیع موجودات است. ذره‌ای در جهان نیست که از آنچه که آنها «عشق به حق» می‌نامند خالی باشد.

مسئلۀ دیگر عدل و زیبایی و توازن کامل جهان است. البته این «جهان» که آنها می‌گویند، آن طوری که ما مغایر با ذات حق می‌بینیم، آنها نمی‌بینند، آن را به شکل دیگری معرفی می‌کنند که بعد عرض می‌کنم، ولی به هرحال جز جمال و زیبایی و جز عدل در جهان چیز دیگری حکمفرما

نیست، یعنی عالم مظهر جمال و جلال حق است و نقص و نبایستنی در کار جهان وجود ندارد.

مسئلهٔ دیگر بازگشت اشیاء به حق است. اشـیاء از هـمان مـبدأ کـه به‌وجود آمده‌اند، از همان‌جا که آمده‌اند به همان‌جا باز می‌گردند، معاد در تعبیر عرفانی. در این زمینه، مولوی شعر خیلی خوبی دارد، می‌گوید:

جزءها را رویها سوی کل است		بلبلان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا، به دریـا مـی‌رود		از همان جا کامد آنجا مـی‌رود
از سـر کُـه سـیلهای تـندرو		وز تن مـا جـان عشـق‌آمیز رو

البته اینها هر موجودی را مـظهر اسـمی از اسـماء حـق مـی‌دانـند و می‌گویند اشیاء از اسمی که به وجود آمده‌اند به همان اسم باز مـی‌گردند. پس مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ معاد است با تعبیر خاص عرفانی آنها.

اینها که عرض کردم مربوط به کل جهان بود. آنگاه ایـنها راجـع بـه انسان نظرات خاصی دارند. انسان در جهان‌بینی عرفانی نقش فوق‌العاده عظیمی دارد تا آنجا که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، نه جهان عالم کبیر است و انسان عالم صغیر، قضیه برعکس است. مولوی در همین زمینه می‌گوید:

چیست اندر خـم کـه انـدر نـهر نـیست
چیست اندر خـانه کـاندر شـهر نـیست
این جهان خم است و دل چون جوی آب
این جهان خانه است دل شهری عُـجاب

چون انسان را مظهر تام و تمام اسماء و صفات و مظهر کـامل اسـماء حق می‌دانند و به تعبیر دینی و قرآنی او را «خلیفةالله الاعظم» و مظهر روح خدا می‌دانند این است که برای انسان مقامی قائل هستند که هیچ مکـتبی آنچنان مقام را برای انسان در جهان قائل نیست. در زمینهٔ انسان سـخنان

زیادی دارند از جمله همان که انسان عالم کبیر است و جهان عالم صغیر، و دیگر نظریهٔ انسان کامل. نظریهٔ انسان کامل را به این تعبیر، اول بار باز محیی‌الدین ابراز کرده یعنی این تعبیر از محیی‌الدین است و الّا معنا از محیی‌الدین نیست. بعد از محیی‌الدین عرفای دیگری آمده‌اند و در این زمینه کتاب نوشته‌اند مثل **الانسان الکامل** نَسَفی، و یک نفر دیگر هم **الانسان الکامل** نوشته است، و در تعبیرهای فرنگیها هم، انسان کامل، ابرمرد و نظایر اینها، از همین حرفهای عرفا گرفته شده، ولی انسان کامل عرفا با انسان کامل حکمای الهی و با انسان کامل علمای امروزی، آنهم مکتبهای مختلف، از زمین تا آسمان فرق می‌کند. اینکه مناط انسان کامل چیست و کمال انسان در چیست، مسئلهٔ خیلی جالبی است، که اینجا باید مکتبهای مختلف فلسفی (اعم از الهی، مادی، قدیم و جدید) و عرفانی با هم مقایسه شود، و مسئلهٔ بسیار جالبی از آب درمی‌آید[۱].

مسئلهٔ دیگری که عرفا روی آن خیلی تکیه دارند و بسیار عالی است و امروز تازه فلسفه‌های جدید اروپایی روی آن تکیه می‌کنند ـ البته با یک مقدمات چرندی که از حرفهای خودشان در می‌آید ـ و در واقع تقلیدی است از مشرق‌زمینی‌ها (و الّا آن فلسفه‌ها به اینجاها منتهی نمی‌شود) و در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم روی آن تکیه می‌شود، مسئلهٔ «غربت انسان» است که انسان در این جهان یک موجود غریب و تنهاست، یک موجودی است که با اشیاء، نامتجانس است یعنی احساس عدم تجانس با همهٔ اشیاء دیگر می‌کند، که این هم خودش یک مسئلهٔ بسیار جالبی است.

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ عقل و عشق در معرفت است، که اینجا باز طرف اختلاف عرفا حکمای الهی هستند. آیا کمال واقعی انسان در چیست؟

۱. [علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب **انسان کامل** اثر استاد شهید مطهری مراجعه نمایند.]

حکما در پاسخ می‌گویند: «صیرورة الانسان عالَماً عقلیاً مضاهیاً للعالَم العینی» حداکثر کمال انسان ـ و انسان کامل ـ آن است که انسان نسخه‌ای بشود علمی از مجموع جهان؛ پس انسان با علم کامل می‌شود؛ وقتی انسان فیلسوف شد و یک تصور صحیح و جامع از کل عالم و از نظام عالم داشت عقلش به کمال رسیده و جوهر انسان هم همان عقل است. این است که می‌گویند فلسفه هم عبارت از همان «صیرورة الانسان عالَماً عقلیاً...» است. ولی عرفا هرگز به چنین حرفی معتقد نیستند که وقتی عقل انسان کمال یافت انسان کمال پیدا کرده. هرگز کمال انسان را در کمال عقلش نمی‌دانند، کمال انسان را در این می‌دانند که انسان به تمام حقیقت وجودش سیر کند به سوی حق تا ـ به قول اینها ـ برسد به حق (یا اَیُّهَا الْاِنْسانُ اِنَّکَ کادِحٌ اِلیٰ رَبِّکَ کَدْحاً فَمُلاقیهِ)[۱].

برای رسیدن به این مقصود، حکیم قهراً از عقل و استدلال کمک می‌گیرد، ولی عارف استدلال را تحقیر می‌کند و از مجاهده و ریاضت و تهذیب نفس و عشق و سلوک مدد می‌گیرد و آن راه را کافی نمی‌داند و جایزالخطا می‌داند، که می‌گوید: «پای استدلالیان چوبین بود.» اینها چند قلمی است که مربوط به جهان‌بینی عرفانی می‌شود. حالا اینها را یک‌یک تا حدی که برایمان میسر باشد و وقت هم اجازه بدهد بیان می‌کنیم.

وحدت وجود

اول می‌آییم سراغ مسئلهٔ «وحدت وجود» که گفتیم محور جهان‌بینی عرفانی است. اصلاً وحدت وجود چیست؟ یک توضیح مختصر باید عرض کنم. وحدت وجود از آن اندیشه‌هایی است که کمتر کسی به عمق آن

---

۱. انشقاق / ۶.

پی برده و پی می‌برد (این را باید بدون تعارف گفت). به هرچه که می‌رسند فوراً می‌گویند این هم یک وحدت وجود است. حالا ما با لفظش کار نداریم، ممکن است اسم یک مکتبی را بگذارند «وحدت وجود». مثل اصالت وجودی است که در اگزیستانسیالیسم می‌گویند. ما خودمان یک مطلبی داشته‌ایم به نام «اصالت وجود»، یک چیز دیگری اینها دارند می‌خواهند اسمش را «اصالت وجود» بگذارند. در انحصار کسی نیست و کسی آن را به نام خودش در جایی ثبت نکرده ولی این اشتباه هم نباید بشود که این اصالت وجود همان اصالت وجود است. آن یک چیز است و این یک چیز دیگر. بسیار بسیار کمند افرادی که بتوانند تصور صحیحی از وحدت وجودی که عرفا دارند داشته باشند، از مستشرقین گرفته تا غیر مستشرقین. شما می‌بینید همیشه مستشرقین ــ و عده‌ای از غیر مستشرقین خودمان ــ وحدت وجود را چیزی تعبیر می‌کنند به نام حلول و اتحاد. آقای دکتر بدوی هم (چون بسیاری از همان حرفهای مستشرقین را می‌گوید) همیشه می‌گوید حلول و اتحاد، در صورتی که حلول و اتحاد ضد وحدت وجود است. به قول شبستری:

حلول و اتحاد اینجا محال است
که در وحدت دوئی عین ضلال است

منتها می‌گویند اگر اتحاد نیست پس او چطور گفته «انا الحق»؟ معنی «انا الحق» اتحاد است. نه، «انا الحق» هم معنایش اتحاد نیست، نه اتحاد است و نه حلول. مرحوم فروغی در سیر حکمت در اروپا هرجا به مسئله‌ای برخورد می‌کند که به نظرش غامض می‌رسد، فیلسوفی یک نظریه‌ای داده که خیلی پیچیده است، می‌گوید این نوعی وحدت وجود است، چون این وحدت وجود برای او یک امر نامفهومی بوده و به هر نامفهومی که می‌رسیده می‌گفته این نوعی وحدت وجود است، در صورتی که بعضی

مسائل را او گفته نوعی وحدت وجود است که اصلاً ربطی به وحدت وجود ندارد. مثلاً در باب «کلیات» یک کسی یک نظری داده، می‌گوید این نوعی وحدت وجود است.

بیان اول از «وحدت وجود»

وحدت وجود تعبیرات مختلفی دارد. کثرت وجود که خیلی روشن است: انسان می‌گوید که موجودات متعددهٔ کثیرهٔ متباینه‌ای هستند که یکی انسان است، یکی حیوان است (حیوان هم مختلف است)، یکی جن است، یکی ملک است، آن یکی هم خداست، موجوداتی که بالذات از یکدیگر مباین هستند و به تعبیر نهج‌البلاغه بینونتشان بینونت عِزلی است، منعزل از یکدیگرند و وجود هر موجودی با وجود هر موجود دیگر بالذات متباین است. شاید تصور اکثر فیلسوفان و غیر فیلسوفان همین است. متوسطین از عرفا احیاناً می‌گویند وحدت وجود یعنی وجود منحصر است به وجود حق (لَیْسَ فِی الدّار غَیْرُهُ دَیّار) اما به این معنا که هر موجودی غیر از خدا هرچه از عظمت که داشته باشد بالاخره یک موجود محدودی است، ذات حق وجود لایتناهیٰ است، کمال لایتناهیٰ است، عظمت لایتناهیٰ است، قدرت لایتناهیٰ است، جمال لایتناهیٰ است. اگر موجودات را با یکدیگر مقایسه کنیم یکی بزرگتر است، یکی کوچکتر. مثلاً وقتی یک نهر را با یک دریا مقایسه می‌کنیم دریا بزرگ است و نهر کوچک. محدود با محدود می‌تواند نسبت داشته باشد اما محدود با نامحدود اصلاً نسبت ندارد. اینکه انسان در بینش خود اشیاء را بزرگ و کوچک می‌بیند با مقایسه می‌بیند. وقتی ما می‌گوییم این کوچک است و آن بزرگ، آن کوچک به مقایسهٔ یک شیء دیگر کوچک است و این بزرگ به مقایسهٔ یک شیء دیگر بزرگ است. در همین امور محسوسه، یک شیء که همیشه به نظر ما بزرگ می‌آید، وقتی

همان را در مقابل یک بزرگتر از خودش می‌بینیم خیال مـی‌کنیم کـوچک شده. مثلاً یک آدم بلندقد که همیشه به نظر ما عجیب می‌آید، وقتی با یک آدم بلندقدتر از خودش ـ که یک سر و گردن از او بلندتر است ـ راه برود آدم خیال می‌کند کوچک شد. نظر انسان این است.

عارف وقتی که عظمت لایتناهای حق را شهود می‌کند (علم لایتناهیٰ، قدرت لایتناهیٰ، کمال لایتناهیٰ) متناهی در مقابل لایتناهیٰ اصلاً نسـبت ندارد؛ حتی گفتن اینکه این بزرگتر است از آن، درست نیست، چون باید آن را یک چیزی حساب کرد و گفت این بزرگتر است. لهـذا در حـدیث هـم هست که از امام سؤال کردند: آیا معنی اَللّٰهُ اَکْبَر «اَللّٰهُ اَکْبَرُ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ» است؟ خدا بزرگتر است از هرچیز؟ فرمود: نه، این حرف غلط است، اَللّٰهُ اَکْبَرُ مِنْ اَنْ یوصَفَ خدا بزرگتر است از اینکه به توصیف دربیاید نـه بـزرگتر است از هرچیز دیگر، که اشیاء قابل مقایسه با خدا باشند، بعد بگوییم ولی خدا از آنها بزرگتر است؛ نه، اصلاً قابل مقایسه نیستند.

این است که عارف که عظمت حـق را شـهود مـی‌کند (ایـنجا دیگـر وحدت شهود می‌شود) قهراً غیر او را اساساً نمی‌تواند ببیند: اگر آن وجود است اینها دیگر وجود نیست، اگر آن قدرت است اینها دیگر قدرت نیست، اگر آن عظمت است اینها دیگر عظمت نیست، اصلاً او شـیء است، ایـنها لاشیء هستند. سعدی یکی دو جا که خواسته موضوع وحدت عرفانی را بگوید تقریباً در همین سطح گفته نه بیشتر. یکی از شعرهای معروف بوستان است، می‌گوید:

ره عقل جز پیچ در پیچ نـیست　　　برِ عارفان جز خدا هیچ نـیست

این می‌شود وحدت وجود. بعد خودش اعـتراض مـی‌کند، خـودش هـم جواب می‌دهد، می‌گوید:

توان گفتن این با حـقایق‌شناس　　　ولی خرده گـیرند اهـل قـیاس

که پس آسمان و زمین چیستند / بنی آدم و دیو و دد کیستند

جواب می‌دهد:

پسندیده پرسیدی ای هوشمند / جوابت بگویم گر آید پسند

که خورشید و دریا و کوه و فلک / پری و آدمیزاد و دیو و ملک

همه هرچه هستند از آن کمترند / که با هستی‌اش نام هستی برند

این است معنای اینکه: «برِ عارفان جز خدا هیچ نیست».

شعر دیگری دارد و شیرین می‌گوید:

چنین دارم از پیر داننده یاد / که شوریده‌ای سر به صحرا نهاد

پدر در فراقش نه خورد و نه خفت / پسر را ملامت نمودند گفت

به حقش که تا حق جمالم نمود / دگر آنچه دیدم خیالم نمود

از آنگه که یارم کس خویش خواند / دگر با کسم آشنایی نماند

این یک نوع وحدت وجود است. این نوع وحدت وجود را هیچ کس ایراد نمی‌گیرد.

بیان دوم از «وحدت وجود»

بیان دیگر در باب وحدت وجود این است که وحدت وجود نه به معنای این است که وجود منحصر به ذات حق است بلکه معنایش این است که همهٔ موجودات موجودند به یک حقیقت که آن، حقیقت وجود است ولی حقیقت وجود مراتب دارد، یک مرتبهٔ او واجب است و یک مرتبه ممکن، یک مرتبه غنی است و مراتبی از او فقیر، پس حقیقت وجود حقیقت واحد

است. بنابراین وحدت وجود نه این است که وجود منحصر بـه ذات حـق است، بلکه حقیقت وجود حقیقت واحد است ولی این حـقیقت، حـقیقت ذی‌مراتب است که یک مرتبه‌اش که مرتبهٔ غنا و کمال است مرتبهٔ ذات حق است. آن شعر حاجی سبزواری همین را بیان مـی‌کند (بـه نـام الفـهلویون می‌گوید که البته این نسبت چندان درست نیست):

اَلْـفَهْلَوِيّونَ الْـوُجودُ عِـنْدَهُمْ حَـــقيقَةٌ ذاتُ تَشَكُّكٍ تَــعُم
مَراتِبَ غِـنىً وَ فَـقْراً تَـخْتَلِف كَالنّورِ حَيْثُ ماتُقَوّىٰ وَ ضَعُف

البته این، بیان ابتدایی است که برای یک دانشجو در ابتدا این مسئله را این طور مطرح می‌کنند. ملاصدرا هم البته در ابتدا همین جـور مـی‌گوید، ولی بعد با حفظ همین نظریه که حقیقت وجود حقیقت ذات مراتب است، این مطلبْ لطیف‌تر و لطیف‌تر می‌شود تا می‌رسد به جای دیگری که بـعد عرض می‌کنم.

بیان سوم از «وحدت وجود»

نظر سوم در وحدت وجود همان نظریهٔ خاص عرفاست و آن این است که وجود، واحد من جمیع‌الجهات و بسیط مـطلق است، هـیچ کـثرتی در آن نیست، نه کثرت طولی و نه کثرت عرضی، نه کثرت به شدت و ضعف و نه به غیر شدت و ضعف، حقیقت وجود مـنحصراً واحـد است و او خـداست. وجود یعنی وجود حق. غیر از حق هرچه هست وجود نیست، نمود و ظهور است (اینها دیگر تعبیر و تشبیه است). غیر حق هرچه راکه شما بـبینید او واقعاً وجود و هستی نیست، هستی‌نماست نه هستی، حقیقت نیست رقیقه است به تعبیر خود عرفا، مثل مظهری است که در آینه پیدا می‌شود. اگر شما شخصی را ببینید و آینه‌ای در مقابل او باشد و او را در آیینه ببینید، آنچه در آینه می‌بینید خودش برای خودش یک چیزی است، ولی آن واقعیتش این

است که عکس این است، ظلّ این است، نمی‌شود گفت این یک موجود است آن موجود دیگری، آن فقط ظهور این است و بس. این است که عارف وجود را از غیر حق سلب می‌کند و غیر حق را فقط نمود و ظهور می‌داند و بس. البته در این زمینه‌ها خیلی حرفها هست. ما در جلد پنجم **اصول فلسفه** مقداری در این زمینه بحث کرده‌ایم.

اینجا یک اختلاف‌نظر شدید میان فلاسفه و عرفا پیدا می‌شود. فلاسفه هیچ وقت این جور نمی‌گفتند. آن نظری که صدرالمتألهین در باب حقیقت وجود پیدا کرد ـ که حقیقت وجود را صاحب مراتب دانست ـ به ضمیمهٔ یک اصل دیگری که تقریباً از آن قلل شامخ فلسفهٔ صدرالمتألهین است و به این صورت بیان کرد: «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها» ذات حق که ذات بسیط الحقیقه است، همهٔ اشیاء است و در عین حال هیچ یک از اشیاء هم نیست[1]، [تا حد زیادی جمع می‌کند میان نظر عرفا و نظر فلاسفه.] البته عرفا نیز در بیان خودشان بدون اینکه وجودی برای اشیاء قائل شوند همین حرف را (بسیط الحقیقة...) زده بودند ولی نه به این تعبیر و نه با این پایه، اما ایشان این را با یک پایهٔ فلسفی بیان کرد یعنی آن مطلبی که عرفا می‌گفتند فقط با اشراق قلبی قابل درک است و با عقل نمی‌شود آن را فهمید صدرالمتألهین با بیان عقلانی همان مطلب را ثابت کرد. اینجا یکی از آن جاهایی است که ایشان توفیق داد میان نظر عقل و نظر عرفان، و یکی از آن نکات بسیار برجستهٔ فلسفهٔ اوست و این جملهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء...» مال اوست. در کتاب **بحثی در تصوف** دکتر غنی (من تعجب می‌کنم از اینها که چگونه شجاعت دارند در این حرفها) نوشته که «اول

---

۱. تعبیر دیگری است از آن مطلبی که در **نهج‌البلاغه** زیاد تکرار می‌شود: **لَیْسَ فِی الْاَشْیاءِ بِوالِجٍ وَ لا مِنْها بِخارِجٍ** (خطبهٔ ۱۸۴) نه در اشیاء است و نه بیرون از اشیاء، که در این زمینه مخصوصاً در **نهج‌البلاغه** خیلی تعبیرات عجیبی هست.

کسی که این جمله را گفت حاج ملاهادی سبزواری بود» در صورتی که کتابهای ملاصدرا پر است از این جمله، اصلاً یک باب دارد تحت همین عنوان. چون فقط کتاب حاج ملاهادی سبزواری را احیاناً در دست داشته یا از کسی شنیده، خیال کرده اول کسی که گفته او بوده است.

بنا بر این نظریه، تا حد زیادی جمع می‌شود میان نظر عرفا و نظر فلاسفه؛ یعنی صدرالمتألهین برای وجودْ مراتب قائل می‌شود و در عین حال آن حرف عرفا هم تصحیح می‌شود که عالم ظهور است، چون او وجودی است که در عین حال این وجود ظهور است برای وجود دیگر.

این یک مقدار بیانی بود در زمینهٔ وحدت وجود. در این زمینه عرفا خیلی حرفها زده‌اند، زیاد گفته‌اند به تعبیرات مختلف. مولوی در اوائل مثنوی می‌گوید:

ما عدمهاییم هستیها نما تو وجود مطلق و هستی ما

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان

صحبت ثانی، تو یکی ما یکی، تو یک شیء ما شیء دیگر، ما دومِ تو باشیم، چنین چیزی نیست.

ما همه شیران ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد دم به دم

شیر علم یعنی شیر پرده که به شکل شیر است و باد از پشت سرش حمله می‌کند آدم خیال می‌کند از خودش است:

حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آنکه ناپیداست باد

باد ما و بود ما از داد توست هستی ما جمله از ایجاد توست

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

یعنی ما باطل‌الذات هستیم.

لبید بن ربیعه، شاعر معروف عرب، این شعر را در جاهلیت گفته بود:

اَلا کُلُّ شَیْءٍ ما خَلَا اللهِ باطِل وَ کُلُّ نَعیمٍ لا مُحالَةَ زائِل

بعد مسلمان شد، مسلمان صادق‌الایمانی. از رسول اکرم نقل کرده‌اند که ایشان فرمودند: اَصْدَقُ بَیْتٍ قالَتْهُ الْعَرَبُ راست‌ترین شعری که عرب گفته همین بوده. عرفا به همین جملهٔ «اَلا کُلُّ شَیْءٍ ما خَلَا اللهِ باطِلٌ» چسبیده‌اند که غیر از حق هرچه هست باطل‌الذات است و موجود است به وجود او و ظاهر است به ظهور او. این ترجیع‌بند هاتف را همهٔ شما شنیده‌اید:

ای فدای تو هم دل و هم جان وی نثار رهت هم این و هم آن

تا می‌رسد به ترجیع‌بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الّا هو

دومرتبه با یک قافیهٔ دیگری:

یار بی‌پرده از در و دیوار در تجلی است یا اولی‌الابصار

و باز ترجیع بندش:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الّا هو

از بهترین شعرهایی است که عرفا در باب وحدت وجود گفته‌اند. حافظ در این زمینه دارد ولی نه مانند مسائلی که به شکل یک جهان‌بینی روی آن تکیه کرده باشد، اما به شکل یک سلوک این مطلب را زیاد گفته (که این را ما در فصلهای بعد خواهیم گفت)، به شکل جهان‌بینی کم گفته است. از جمله شعرهایی که گفته و از غزلهای بسیار خوب حافظ است این شعر معروفی است که می‌گوید:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست

منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

مصراع اول یعنی «به هیچ چیزی هیچ کس نگاه نمی‌کند الّا اینکه به تو نگاه می‌کند». تقریباً از جهتی آن تعبیر کلام حضرت صادق است و به حضرت امیر هم منسوب است: ما رَأَیْتُ شَیْئاً اِلّا وَ رَأَیْتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ.

نـــاظر روی تـــو صـــاحبنظران‌انـــد آری
سرّ گیسوی تو در هیچ سری نیست که نـیست
اشک غمّاز من ار سـرخ بـرآمـد چـه عـجب
خجل از کردهٔ خود پرده‌دری نیست که نـیست

حاجی سبزواری همین غزل را استقبال کرده و خیلی عالی اسـتقبال کرده. البته حاجی سبزواری بعضی اشعارش خیلی خوب و در سطح بسیار عالی است. در مجموع البته به پای حافظ که نمی‌رسد ولی چند غزل بسیار عالی دارد در فارسی، یکی همان جاست که به استقبال این غزل آمده است. مفهوم او هم از این غزل همین معنا بوده و خیلی هم خوب استقبال کرده، و چند تا بیت در آن پیدا می‌شود که [بسیار عالی است، از جمله] یک شعر خیلی معروفی دارد که می‌گوید:

مـوسیئی نـیست کـه دعـویّ انـاالحـق شـنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست[1]

---

۱. اشعار حاجی سبزواری چنین است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست
منظر روی تـو زیب نـظری نـیست کـه نـیست
نیست یک مـرغ دلی کش نـفکندی بـه قـفس
تیر بیداد تو تا پـر بـه پـری نـیست کـه نـیست
ز فــــغانم ز فـــراق رخ و زلفت، بـــه فــغان
سگ کویت همه شب تا سحری نیست که نیست
نه همین از غـم او سـینهٔ مـا صـد چـاک است
داغ او لاله‌صفت، بر جگری نـیست کـه نـیست
مـوسیئی نـیست کـه دعـوی انـاالحـق شـنود
ورنه این زمزمه اندر شجری نیست کـه نـیست
چشـــم مـــا دیـــدهٔ خـفّاش بـود ورنـه تـو را
پرتو حسن به دیوار و دری نـیست کـه نـیست

←

حافظ یک غزل دیگر دارد که به نظر من ـ این را من به طور جزم نمی‌گویم ولی به گونه‌ای که من معنی می‌کنم ـ همین درمی‌آید [یعنی ناظر به وحدت وجود است.] غزلی بسیار عالی است و ماده‌گراها آن را خیلی عجیب معنی کرده‌اند. می‌گوید:

حاصل کارگه کون و مکان این‌همه نیست
باده پیش آر که اسباب جهان این‌همه نیست[۱]
از دل و جان، شرف صحبت جانان غرض است
غرض این است وگرنه دل و جان این‌همه نیست
منت سدره و طوبی ز پی سایه مکش
که چو خوش بنگری ای سرو روان این‌همه نیست
دولت آن است که بی‌خون دل آید به کنار
ورنه با سعی و عمل باغ جنان این‌همه نیست

همه چیز در نظر عارف نیست است جز او، «هستِ» مطلق و شایستهٔ مطلوبیت و محبوبیت فقط اوست.

در جای دیگر ابتدا می‌گوید:

در نظربازی ما بی‌خبران حیرانند
من چنینم که نمودم، دگر ایشان دانند

← گوش اسرار شنو نیست وگرنه «اسرار»*
برش از عالم معنی خبری نیست که نیست

* تخلص حاج ملاهادی سبزواری.

۱. ترکیب «این‌همه نیست» را دو جور می‌شود معنی کرد، یکی اینکه بگوییم: «این‌همه» نیست (یعنی «نیست» را به اصطلاح طلبه‌ها «لیسهٔ تامّه» بگیریم)، همه‌شان «نیست»اند، باطلند، که می‌شود همان: «اَلا کُلُ شَیْءٍ ما خَلَا اللهِ باطِلٌ». و ممکن است بگوییم «این‌همه نیست» یعنی این‌همه زیاد نیست، ولی این با «این‌همه نیست» مخصوصاً در همهٔ قافیه‌ها درست نمی‌خواند.

تا آنجا که می‌گوید:

جلوه‌گاه رخ او دیدهٔ مـن تـنها نـیست
ماه و خورشید هم این آینه می‌گردانـند

یعنی ماه و خورشید هم آینه هستند که او را دارند نشان می‌دهند. آن شعر معروفش:

فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشـادم
بندهٔ عشـقم و از هـر دو جـهان آزادم

تا می‌رسد به اینجا:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست
چه کنم حرف دگـر یـاد نـداد اسـتادم

معمولاً خیال می‌کنند مقصودش این است که محبوبی غیر از او ندارم. این از نظر عارف شرک است. می‌گوید برای غـیر او وجـودی قـائل نـیستم. شبستری در اوایل گلشن راز خیلی عالی این مـوضوع را بـحث کـرده. از اشعار حافظ که از همه صریحتر به این معنا دلالت دارد غزلی است که با این شعر شروع می‌شود:

سحرگاهان که مخمور شـبانه گرفتم باده با چنگ و چـغانه
نهادم عقل را ره توشه از مـی ز شهر هستی‌اش کردم روانـه
نگار می فروشم عشوه‌ای داد که ایمن گشتم از مکـر زمـانه

تا آنجا که می‌گوید:

که بندد طرف وصف از حسن شاهی
که بـا خـود عشـق ورزد جـاودانـه

خودش محب است، خودش هم محبوب است. از نظر عارف غیری در کار نیست.

ندیم و مطرب و ساقی همه اوست خـیال آب و گـل در ره بـهانه

بده کشتی می تا خوش برانیم　　از این دریای ناپیدا کرانه
وجود ما معمایی است حافظ　　که تحقیقش فسون است و فسانه

یعنی وقتی تحقیق بکنی، وجود ما اصلاً خیال محض است، ظهور است، حقیقت نیست، باطل است.

وحدت تجلّی

مطلب دوم مسئلهٔ تجلی واحد است. در مسئلهٔ خلقت (حالا ما مکتب الهیون را داریم می‌گوییم) از نظر متکلمین خدا فاعل اشیاء است و به عدد اشیاء هم فاعلیت خداوند کثرت دارد: خدا این شیء را خلق کرده، آن شیء را خلق کرده،... یک دفعه این را خلق کرده، یک دفعه آن را خلق کرده،... به خلقتهای متعدد به عدد اشیاء، و همه مستقلاً و بلاواسطه آفریده شده‌اند. حکما قائل به خلقتهای متعددند اما طولی، یعنی می‌گویند خداوند عقل اول را خلق کرد، از عقل اول عقل دوم را خلق کرد، از عقل دوم عقل سوم را،... یا به تعبیر دیگر خدا عقل اول را آفرید، عقل اول عقل دوم را آفرید، عقل دوم عقل سوم را، تا می‌رسد به عقل فعال و بعد می‌رسد به جهان. البته اینکه می‌گویند «عقل اول عقل دوم را آفرید» به این معنا نمی‌خواهند بگویند که آن بی‌نیاز از خالق خودش است. به تعبیر دیگر معنایش این است که به وسیلهٔ عقل اول و با عقل اول یا از مجرای عقل اول عقل دوم را آفرید، ولی به هرحال قائل به کثرت در فاعلیت حق هستند، تکثر فاعلیت برای حق قائلند، منتها متکلمین تکثر را بلاواسطه می‌دانند، اینها مع‌الواسطه و بلاواسطه، یک خالقیت بلاواسطه و خالقیتهای غیرمتناهی مع‌الواسطه قائل هستند. عرفا برعکس معتقدند تمام عالم یک تجلی بیشتر نیست، از ازل تا

به ابد با یک جلوهٔ حق پیدا شد و بس، و آیهٔ «وَ ما اَمْرُنا اِلّا واحِدَة»[۱] را همین طور تعبیر و تفسیر می‌کنند. حکما می‌گویند «علت و معلول»، عرفا اصلاً علت و معلول را غلط می‌دانند، می‌گویند علت و معلول در جایی است که ثانی برای حق وجود داشته باشد، اینجا باید گفت تجلی و متجلی، ظهور و مظهر. ولی در فلسفهٔ صدرا این قضیه حل شده یعنی او تحقیق در «علت و معلول» را رسانده به آنجا که نتیجه‌اش با تجلی یکی شده. حافظ در اینجا خیلی عالی و شیرین داد سخن داده، یکی آن غزل معروفش است، می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد[۲]
عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد

این یک مطلب خیلی دقیقی است در عرفان، یعنی به اصطلاح «غلطهٔ عارف» که یک تجلی بر عارف می‌شود و او در آن تجلی گاهی اشتباه می‌کند، یعنی مثلاً به حقیقت هنوز نرسیده، بین راه است، خیال می‌کند که به حقیقت رسیده، و آنهایی که پخته هستند می‌فهمند که به قول حافظ این طمعِ خام است، هنوز به حقیقت نرسیده‌اند.

یکی از بزرگان بسیار بزرگ عصر ما که البته از مجتهدین و مراجع تقلید بود[۳]، حالات خیلی خوبی داشته. این حالت که برای خیلی‌ها پیدا می‌شود و خیلی‌ها که اشتباه می‌کنند همین است [برای او نیز رخ داده بود.] یک کسی که با ایشان بیشتر رفت و آمد داشته [از قول وی نقل کرده بود] که از حرم حضرت امیر علیه السلام بیرون آمدم و یکمرتبه احساس کردم که مثل اینکه تمام جهان از من ریزش می‌کند، یک ولایت کلی بر همهٔ جهان دارم و

---

۱. قمر / ۵۰.
۲. مقصود از «آینهٔ جام» به تعبیر عرفا اعیان ثابته است، ماهیات اشیاء است.
۳. چندین سال است که فوت کرده. چون نمی‌دانم راضی هست یا نه، اسمش را نمی‌برم. بسیار مرد بزرگواری بود و در نجف بود.

همه چیز از من فیض می‌گیرد. فهمیدم که من شایستهٔ چنین مقامی نیستم و این هر جا هست خلاصه یک غلطی و یک اشتباهی رخ داده که من چنین چیزی هستم. زمستان بود. از آنجا حرکت کردم مشرف شدم کاظمین (روی حسابی که پیش خودش داشته) و روی سنگهای پای ضریح حضرت آنقدر سرم را به زمین زدم و گریه کردم و اشک ریختم تا آخر حقیقت بر من روشن شد و فهمیدم چه بوده که من آن را این جور خیال کردم.

«عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد»

اینجا آینهٔ جام خود انسان است، قلب انسان است (این تعبیر دومی است که می‌خواستم بگویم). در این حکایتی که نقل کردم ممکن است مقصود این باشد.

«عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد»

«مِی» خندید برای او، اشتباه کرد، خیال کرد خودش است؛ جلوه‌اش پیدا شد، خیال کرد خودش است، خیال کرد رسیده. محل شاهد من در این مطلب نبود، مطلب ما این بود که تجلی، واحد است. می‌گوید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این‌همه نقش در آئینهٔ اوهام افتاد

خیلی عجیب است، واقعاً این بیان در حد قریب به اعجاز است.

این‌همه عکس می و نقش مخالف که نمود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

غیرت عشق زبان همه خاصان ببرید
کز کجا سرّ غمش در دهن عام افتاد

عارف وقتی که به آن مقام کمال خودش می‌رسد، یکمرتبه می‌بیند تمام اشیاء با او همزبان‌اند، [با خود می‌گوید] از کجا همه او را می‌شناسند؟

تنها من عارف نیستم، همه عارف هستند.

من ز مسجد به خرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد

غزل دیگری دارد که با این شعر شروع می‌شود:

دردم از یار است و درمان نیز هم[1] دل فدای او شد و جان نیز هم

بعد چند شعر دارد که این شعر محل بحث ماست:

هر دو عالم یک فروغ روی اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم

غزل دیگری دارد، می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت
به قصد جان من زار ناتوان انداخت

عرض کردیم اینها می‌گویند نیروی به وجود آورندهٔ عالم عشق است یعنی خداوند از آن جهت که عاشق و معشوق است نه از آن جهت که عالم و معلوم است [جهان را آفرید] و جمال و زیبایی اوست که ظهور کرده. در این زمینه جامی قطعه‌ای دارد که از آن قطعات عالی اوست، می‌گوید:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود
به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور
ز گفت و گوی مائی و توئی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر
به نور خویشتن بر خویش ظاهر

۱. این ترکیب را بعضی خواسته‌اند به حافظ عیب بگیرند که «نیز» را با «هم» آورده، ولی حافظ بالاتر از این حرفهاست.

دل آرا شاهدی در حجلهٔ غیب
مبرّا دامنش از تهمت عیب
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس
تجلی کرد در آفاق و انفس
ز هر آیینه‌ای بنمود رویی
به هرجا خاست از وی گفتگویی
از او یک لُمعه بر ملک و ملک تافت
ملک سرگشته را چونان فلک یافت
همه سبّوحیان سبّوح جویان
شدند از بی‌خودی، سبّوح گویان
از آن لمعه، فروغی بر گل افتاد
ز گل شوری به جان بلبل افتاد
رخ خود شمع از آن آتش برافروخت
به هر کاشانه صد پروانه را سوخت
ز نورش تافت بر خورشید یک تاب
برون آورد نیلوفر سر از آب
ز رویش، روی خویش آراست لیلی
به هر مویش ز مجنون خاست میلی
جمال اوست هرجا جلوه کرده
ز معشوقان عالم بسته پرده
به هر پرده که بینی، پردگی اوست
قضا جنبان هر دلبردگی اوست
به عشق اوست دل را زندگانی
به عشق اوست جان را کامرانی

دلی کـــو عــاشق خــوبان دلجــوست
اگــر دانــد و گــر نــی، عــاشق اوست
تـــــویی آیــــینه، او آیــــینه آرا
تـــــویی پـــــوشیده و او آشکـــارا
چو نیکو بـنگری، آیـینه هـم اوست
نه تـنها گـنج او، گـنجینه هـم اوست
«من» و «تو» در میان کاری نـداریـم
بـه جـز بـیهوده، پـنداری نـداریـم[1]

شاید سی سال پیش بود در قم که من اینها را نوشتم.

بله، حافظ می‌گوید:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انـداخت
بـه قـصد جـان مـن زار نـاتوان انـداخت

در واقع به منزلهٔ یک دامی است که انداخته برای کشیدن، چون «فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ»، برای اینکه موجودات را بیافریند و بکِشد به سـوی خـود. کـمال اشیاء در این است که به سوی او برگردند.

نبود نقش دو عالم که رنگ الفت بـود[2]
زمانه طرح محبت نه این زمان انداخت

خیال نکن که محبت چیزی است که بعدها پیدا شده، مثل این حرفهایی که طبیعیون می‌گویند.

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد
فریب چشم تو صد فتنه در جـهان انـداخت

۱. هفت اورنگ، مثنوی یوسف و زلیخا.
۲. عالم نبود و عشق بود (تقدم عشق بر عالم).

این هم یک مسئله، حالا می‌رویم سراغ یک مسئلهٔ دیگر.

عشق و عقل

گفتیم که در پیدایش خلقت، عارف به عشق تکیه می‌کند نه به علم عنایی و عقل و این حرفها. اینها از آن جهت عقل را می‌کوبند و عشق را تقدیس می‌کنند که (این تعبیری است که من می‌کنم، کس دیگر چنین تعبیری نکرده) عقل یک نیروی محافظه‌کارانه است و عشق یک نیروی انقلابی، یعنی عقل مأموریتش حفظ است، آدم عاقل همیشه می‌خواهد احتیاط کند، می‌خواهد خودش را نگه دارد و همه چیز را برای خودش می‌خواهد. اصلاً کار عقل این است، مثل اینکه در نیروهای اجتماعی می‌گویند حزب محافظه‌کار و حزب کارگر (که معمولاً می‌گویند انقلابی است). نیروی عقل یک نیروی محافظه‌کار است که حکیم روی آن خیلی تکیه دارد. عشق برعکس است، اصلاً نیرویی است که می‌خواهد از خود بیرون بیاید، چه در ذات حق که می‌خواهد تجلی کند و چه در مخلوق که می‌خواهد به سوی او پرواز کند. این است که عارف تکیه‌اش بر نیروی عشق است که نیروی انقلابی است نه بر نیروی عقل که نیروی محافظه‌کارانه است. می‌گوید عالم را عشق به وجود آورده نه علم و عقل. یکی از بهترین شعرهای حافظ این شعر است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

وقتی خواست ذاتت تجلی کند عشق پیدا شد یعنی این عشق بود که ظهور کرد. «آتش به همه عالم زد» یعنی همهٔ اشیاء را عاشق تو کرد.

جلوه‌ای کرد رخت دید ملَک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد

(بحث آدم را بخوانید ببینید چه می‌گویند) یعنی وقتی که ظهور کرد بر همهٔ ماهیات و اعیان ثابته، نه در ملک عشق بود [و نه در آسمانها و زمین و کوهها] (اِنّا عَرَضْنَا الْاَمانَةَ عَلَى السَّمٰواتِ وَ الْاَرْضِ وِ الْجِبالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَحْمِلْنَها وَ اَشْفَقْنَ مِنْها وَ حَمَلَهَا الْاِنْسان)[۱]، تنها موجودی که این استعداد را داشت انسان بود.

عقل می‌خواست کزان شعله چراغ افروزد
برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

به عقل گفتند اینجا جای تو نیست، تو برو عقب.

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز
دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد

من خیال می‌کنم مقصود از «مدعی» همان عقل یا نفس یا قوای شیطانی و یا این جور چیزها باشد. در غزل دیگری ابتدا می‌گوید:

پیش از اینت بیش از این اندیشهٔ عشاق بود
مهرورزی تو با ما شهرهٔ آفاق بود

تا به اینجا می‌رسد:

پیش از این کاین سقف سبز و طاق مینا برکشند
منظر چشم مرا ابروی جانان طاق بود

باز تقدم عشق بر خلقت و آفرینش را بیان می‌کند. در این زمینه البته باز مسائلی که این آقایان گفته‌اند زیاد است.

سریان عشق

مسئلهٔ دیگر «سریان عشق» است، یعنی عشق از طرف مخلوقات، که در

۱. احزاب / ۷۲.

اینجا حافظ فوق‌العاده بحث کرده و زیاد گفته و من فقط به یکی از آنها اشاره می‌کنم، آنجا که می‌گوید[1]:

طفیل هستی عشقند آدمی و پری
ارادتی بنما تا سعادتی ببری

بکوش خواجه و از عشق بی‌نصیب مباش
که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری

می صبوح و شکر خواب صبحدم تا چند
به عذر نیم شبی کوش و گریهٔ سحری

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار
که در برابر چشمی و غایب از نظری

هزار جان مقدس بسوخت زین غیرت
که هر صباح و مسا شمع مجلس دگری

تا آنجا که می‌گوید (خیلی عالی و لطیف است، عجیب هم هست):

به بوی زلف و رخت می‌روند و می‌آیند
صبا به غالیه‌ساییّ و گل به جلوه‌گری

بعد خطاب می‌کند به عارفی که هنوز مرحله‌اش نرسیده و نباید طمع خام داشته باشد، می‌گوید:

چو مستعد نظر نیستی وصال مجوی
که جام جم نکند سود وقت بی‌بصری

باز خطاب به معشوق است:

---

۱. البته قسمت اول آن مربوط به اصل خلقت است، نظیر همان «در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد».

دعـــای گـــوشه‌نشینان بـــلا بگـــر دانـد
چرا به گوشهٔ چشـمی بـه مـا نـمی‌نگری
بیا و سلطنت از ما بـخر بـه مـایهٔ حسـن
وزین معامله غافل مشو که حیف خوری

نسخه‌ای که الآن مـن مـی‌خوانـم حـافظ چـاپ قـزوینی است، در حافظهای دیگر این شعر را اضافه دارد:

«مرا در این ظلمات آن کـه رهـنمایی کـرد
نـــیاز نـــیم شـبی بـود و گـریهٔ سـحری»
طریق عشق طریقی عجب خطرناک است
نـــعوذبالله اگـــر ره بـــه مـــقصدی نـبری

راجع به اینکه طریق عشق راه خطرناکی است، مکرر حـافظ بـحث کرده. بعد شعری در تخلصش دارد که گویا اشاره به این است که یک وقتی برایش تجلی‌ای رخ داده و به امید بازگشت آن است، می‌گوید:

به یمن همت حافظ امید هست که باز
اَریٰ اُسـامِرُ لَـیْلای لَـیْلَةَ الْـقَمَر

در موضوع انسان نیز سخن زیاد است. در جلسهٔ بعد موضوع بحث ما عرفان عملی حافظ است که حافظ بیشتر در آن باره سخن گفته و مسائل در آنجا خیلی زیادتر است و حافظ را بیشتر در آن قسمت می‌شود شـناخت برخلاف ابن فارض که شاید بیشتر در این قسمت (عرفان نظری) شناخته می‌شود. آن را هم خیال نمی‌کنم در یک جلسه بتوانیم به پایان برسانیم. اگر مقتضی بود راجع به انسان در حافظ و در عرفان بحث می‌کنیم.

۲ اصول جهان‌بینی عرفانی

نظام احسن

یکی از مباحثی که در جهان‌بینی عرفانی مطرح است و قبلاً اشاره کردیم مسئله‌ای است که فلاسفه آن را به عنوان مسئلهٔ «نظام احسن» عنوان می‌کنند. مسئله‌ای است در فلسفه و برای فیلسوفان که آیا نظام موجود نظام احسن است؟ معنی نظام احسن این نیست که در مقابل این نظام، نظام دیگری وجود دارد، این احسن است یا آن؟ معنایش این است که از آنچه که در حد امکان هست آیا [این نظام] نیکوترین نظام ممکن است و یا اینکه نظامی احسن از این نظام هم ممکن است؟ البته فلاسفه با ادلّهٔ قاطع بیان می‌کنند که نظامی احسن و اکمل از نظام موجود ممکن نیست و محال است؛ هرچه راکه انسان «احسن» فرض کند، یک خیال بیش نیست و تازه فرض یک امر محال است. این جمله می‌گویند از غزالی است: «لَیْسَ فِی الْاِمْکانِ اَبْدَعُ مِمّا کان» یعنی بدیعتر از آنچه هست امکان ندارد، و می‌گویند بعد از او دویست سال دربارهٔ این جمله بحث می‌کردند که آیا همین‌طور است یا نه؟ این یک مسئله‌ای است که در میان فلاسفه مطرح است و بعضی از

فیلسوفان یا نیمه‌فیلسوفان هم بوده‌اند که این مطلب را قبول نداشته‌اند، جمله‌هایی گفته‌اند که از آن جمله‌ها اعتراض به آنچه که هست استشمام می‌شود که غالباً اینها به زبان شعر است نه به زبان فلسفه و زبان جد. در عربی در اشعار ابوالعلاء معرّی از این جور مطالب هست و در فارسی در اشعار منسوب به خیام، که بعضی از اهل تتبع و تحقیق مدعی هستند که این اشعار از خیام ریاضی که نامش «ابوالفتح عمر خیام» است نیست و از شخص دیگری است به نام علی خیامی، حالا هرچه می‌خواهد باشد. ما در **عدل الهی** قسمتهایی از شعرهای خیام را در همین زمینه نقل کرده‌ایم:

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان   برداشتمی من این فلک را ز میان
از نو فلکی چنان همی ساختمی   کآزاده به کام دل رسیدی آسان

همهٔ حرفها آخرش به یک چیز خیلی پستی منتهی می‌شود: «کآزاده به کام دل رسیدی آسان». البته اینها بیشتر زبان به اصطلاح هزل و شوخی است نه زبان جد. خود همین خیام رساله‌ای دارد به نام «الکون و التکلیف» که موضوع آن همین است که نظام عالم نظام احسن است، یعنی موضوع رسالهٔ فلسفی‌اش ضد همان حرفهایی است که در این شعرها از او نقل شده و نقل می‌شود، اگر شعرها از او باشد.

در میان فلاسفه ـ البته فلاسفهٔ لااقل مادی، نیمه مادی ـ افرادی بوده‌اند که همین حرفهایی که از ظاهر اشعار خیام مفهوم می‌شود از کلماتشان مفهوم می‌شود. در اروپا زیاد بوده‌اند، در دنیای خودمان هم کم و بیش افرادی بوده‌اند.

در میان عرفا اصلاً نمی‌توانسته چنین چیزی وجود داشته باشد، یعنی نمی‌توانسته یک کسی عارف باشد و در عین حال نظام را نظام احسن و نظام اجمل نداند. این اساساً تناقض است، مگر کسی اصلاً عارف نباشد، و الّا با عرفان جور درنمی‌آید. عرفا که این نظام را زیباترین نظام و احسن

نظامهای ممکن می‌دانند، نه از آن راه وارد می‌شوند که فلاسفه و فیلسوفان وارد شده‌اند چون فلاسفه بیشتر از راه خود عالم وارد می‌شوند یعنی نفس نظام عالم را نگاه می‌کنند و بعد با تحلیلهایی که می‌کنند به این نتیجه می‌رسند که نظام موجود نظام احسن است. البته فلاسفه از راه برهان لمّی هم وارد شده‌اند که در مثل اسفار هست یعنی از راه اینکه خداوند متعال کمال مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق است و آنچه از او پدید می‌آید ممکن نیست غیر اینکه حداکثر کمال ممکن را داشته باشد، ولی عرفا اساساً حرفشان همین است. آنها در خلقت، تعبیر به علت و معلول و حتی نظام و این حرفها نمی‌کنند، سخنشان سخن تجلی است. در نظر عارف تمام هستی و تمام جهان یک جلوهٔ حق است:

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد[1]
عارف از خندهٔ می در طمع خام افتاد

[تمام جهان] مظهری از حسن روی اوست:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این‌همه نقش در آیینهٔ اوهام افتاد

یا در تعبیرهای دیگری که از خود حافظ خواندیم، پرتو حسن است:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

یک کرشمه است:

به یک کرشمه که نرگس به خود فروشی کرد
فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت

بنابراین در منطقی که ـ اگر چه خودشان راضی به به کار بردن کلمهٔ

---

۱. [جهان] عکس روی اوست.

«منطق» در اینجا نیستند، در واقع مافوق منطق، در شهودی که ـ تمام هستی را یکجا به عنوان یک جلوه از ذات کامل الصفات حق تعالی می‌بینند اصلاً عالم یعنی «خدا در یک آئینه». اگر فرض کنیم عارفی در عالم نقص ببیند معنایش این است که در خدا نقص می‌بیند، چون عالم در نظر عارف درست مثل صورت منعکس در آئینه است در نظر ما که از خودش چیزی ندارد، هرچه هست همان است، تمامْ آن است. اگر کسی چنین حرفی بزند او دیگر نمی‌تواند عارف باشد، چون هیچ عارفی تفوّه نمی‌کند کـه ذات حـق کـه وجود مطلق و کمال مطلق است و عدم و نقص نمی‌تواند در آن راه داشته باشد ناقص باشد، قهراً در تمام عالم و در مجموع عالم هم در عرفان چنین فرض نمی‌شود.

در اینکه حافظ مردی است عارف و خودش هم خودش را به صفت عرفانی می‌ستاید بحثی نیست، گو اینکه با «صوفی» ـ کـه یک اصـطلاح تقریباً عرفی شده بوده یعنی یک تصوف حرفه‌ای در میان مردم پیدا شده بود که آن هم از نظر عارف یک نوع در و دکان بود ـ و با تـصوف احـیاناً مبارزه می‌کند نه همیشه، یعنی صوفی را تقسیم می‌کند به صوفی شایسته و صوفی ناشایسته، مثلاً:

نقد صوفی نه همه صافیِ بی‌غش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

ولی عارف را ـ چون هنوز مفهوم حرفه‌ای پیدا نکرده بود ـ هیچ وقت نقد نمی‌کند و همیشه ستایش مـی‌کند. بـله، صـوفی را یک جـا سـتایش می‌کند، یک جا نه؛ این برای آن است که صوفی در نظر او دو نـوع است: صوفی‌ای که واقعاً همان عارف است، و صوفی حـرفه‌ای کـه در و دکـان درست کرده. به هرحال در اینکه حافظ خودش را عارف معرفی مـی‌کند بحثی نیست، و بعلاوه جمله‌هایش همه جمله‌های عرفانی است، تعبیراتش

راجع به عالمْ عرفانی است. بنابراین در منطق حافظ نمی‌تواند ناموزونی، خطا و امثال اینها در کار عالم فرض بشود. این یک جهت که اصلاً لازمهٔ مکتب حافظ این است و جز این نمی‌تواند باشد. بعلاوه حافظ در بسیاری از اشعارش به این مطلب تصریح می‌کند، مثلاً غزل معروفی دارد که می‌گوید:

در خرابات مغان نور خدا می‌بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم
خواهم از زلف بتان نافه‌گشایی کردن
فکر دور است همانا که خطا می‌بینم
سوز دل، اشک روان، آه سحر، نالهٔ شب
این همه از نظر لطف شما می‌بینم
هر دم از روی تو نقشی زندم راه خیال
با که گویم که در این پرده چه‌ها می‌بینم؟
کس ندیدست ز مشک ختن و نافهٔ چین
آنچه من هر سحر از باد صبا می‌بینم

تا این شعر که می‌گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش
که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم

تعبیری عرفانی از آن تعبیر فلسفی است که می‌گوید: «لیس فی الامکان ابدع مما کان».

در غزل دیگری که با این بیت آغاز می‌شود:

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما
چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

می‌گوید:

روی خوبت آیتی از لطف بـر مـا کشـف کـرد
زان زمان جز لطف و خوبی نیست در تفسیر ما

ما تو را که به عنوان یک جمال مطلق می‌بینیم، دیگر نـمی‌توانـیم غـیر از خوبی ببینیم، معنی ندارد. در غزل دیگری که چنین آغاز می‌شود:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست
سخن‌شناس نه‌ای جان من خطا ایـنجاست

سـرم بـه دنـیی و عـقبی فـرو نـمی‌آید
تبارک‌الله از این فتنه‌ها که در سـر مـاست

یعنی ما خداجو هستیم؛ نه دنیاجو و نه آخرت‌جو، بلکه بالاتر.

در اندرون مـن خسـته دل نـدانـم کـیست
که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

می‌گوید:

مرا بـه کـار جـهان هـرگز التـفات نـبود
رخ تو در نظر من چنین خوشش آراست

باز در غزل معروفی که با این بیت آغاز می‌شود:

بلبلی برگ گـلی خـوشرنگ در مـنقار داشت
واندر آن برگ و نوا خوش ناله‌های زار داشت

می‌رسد به این بیت:

خیز تا بر کلک آن نـقاش، جـان افشـان کـنیم
کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

در جای دیگر که ظاهراً ضمن یک مدیحه است می‌گوید:

دور فلکی یکسره بر منهج عدل است
خوش باش که ظالم نبرد راه به منزل

بیتی دارد، می‌گوید:

عارفی کو که کند فهم زبـان سـوسن
تا بگوید که چرا رفت و چرا باز آمـد

یعنی یک عارف این هستیها و نیستیها و این آمدنها و رفتنها را درک می‌کند؛ غیر عارف می‌گوید چرا این اشیائی که می‌آیند، بعد می‌روند و فانی می‌شوند؟ ولی یک عارف راز اینها را درک می‌کند. و باز هم اشعار دیگری هست.

اما در حافظ اشعاری هست که بعضی گمان کرده‌اند و یا لااقل مستمسک قرار داده‌اند که خیر، اصلاً حافظ به امر خلقت معترض بوده؛ او در امر خلقت تأمل می‌کرده و بعد می‌دیده چیزهایی که نباید ببیند و ندیدنی است و مورد اعتراض است، و هرچه هم که این طرف و آن طرف، به حکمتها و فلسفه‌ها رو آورد نتوانست راه حلی پیدا کند، این بود که به قول آنها به رندی رو آورد، ولی رندی‌ای که آنها حافظ را تفسیر کرده‌اند یعنی خلاصه الدنگی و مستی و دم غنیمت‌شمردن و امثال اینها. آنگاه گفته‌اند که در بعضی اشعار حافظ صریحاً اعتراض به خلقت هست. یک شعرش شعر معروفی است در آن غزلی که با این بیت آغاز می‌شود:

صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد
ورنه اندیشهٔ این کـار فـرامـوشش بـاد

می‌رسد به این شعر که خیلی معروف هم هست و شنیده‌ام که مرحوم جلال دوانی از حکما و فلاسفه رساله‌ای دربارهٔ این شعر نوشته ولی من ندیده‌ام و شاید چاپ هم نشده باشد. می‌گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت   آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

آنها می‌گویند این شعر می‌گوید: پیر ما، استاد ما، معلم ما[1] گفت که در

۱. حافظ از پیر طریقت خیلی یاد می‌کند با چه ستایش عظیمی!

قلم صنع هیچ خطایی صورت نگرفته، هیچ چیزی که نبایست باشد وجود ندارد، آفرین بر نظر پاک خطاپوشش، نظر پاکی که روی خطا را می‌پوشد، یعنی خطا وجود دارد ولی لای سبیل می‌گذارد می‌گوید حرفش را نزن، وجود دارد ولی خوب، نگوییم، حرفش را نزنیم، بگوییم ان‌شاءالله گربه است. آنهایی که این شعر را این جور معنی کرده‌اند بعد گفته‌اند بنابراین با توجه به آن شعرهای دیگر حافظ که مثلاً می‌گوید:

نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش
که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم

ایندو را با همدیگر چگونه می‌شود توجیه کرد؟ گفتند یک وقتی آن جور فکر می‌کرده، یک وقتی هم این جور فکر می‌کرده. یعنی آنها شک ندارند که این شعر با آن اشعار جور در نمی‌آید، منتها گفته‌اند یک وقتی آن جور فکر می‌کرده، یک وقتی هم این جور، ولی نمی‌دانیم که اول آن را گفته بعد این را، یا اول این را گفته بعد آن را؟

یکی از کسانی که خیلی دلش می‌خواهد حافظ را مثل خودش توجیه کند، می‌گوید که به نظر من اصلاً حافظ این شعر را در دورۀ پختگی‌اش گفته، چرا؟ به چه دلیلی؟ برای اینکه او در حد کفر یک حرفی زده و اگر این حرف در دیوانش می‌بود آنوقت شاه‌شجاع که به او اعتراض کرد که تو چرا گفتی:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
آه اگر از پی امروز بود فردایی

به این شعر نیز اعتراض می‌کرد. معلوم می‌شود این شعر را آن وقت نگفته بوده، بلکه در آخر عمر و بعد از مرگ شاه‌شجاع گفته است.

با آن بیانی که در باب «نظر عارف» عرض کردیم جواب این حرف خیلی واضح و روشن است. می‌خواهد بگوید که در دید عارف خطا اساساً

وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد، چطور؟ عارف از خدا عالم را می‌بیند، از بالا جهان را می‌بیند، غیر از فیلسوف و مردم عادی است که از پایین جهان را می‌بینند. آن که جهان را از پایین می‌بیند او قهراً تک تک و جزئی جزئی می‌بیند و تمام نظام را یکجا نمی‌تواند ببیند. در یک مجموعه، اجزاء را دیدن، یک جزء را انسان ببیند و تنها بخواهد روی آن قضاوت کند یک حکم دارد، در مجموع ببیند حکم دیگری دارد. شما زیباترین چهره‌ها را در نظر بگیرید؛ اگر همهٔ این چهره را بپوشند، فقط دو رشته دندان پیدا باشد، با سر مرده هیچ تفاوتی ندارد، آدم از دیدنش وحشت می‌کند؛ یا فقط یک چشم را انسان ببیند، یا فقط یک ابرو را ببیند. حالا ذهن انسان از باب اینکه وقتی یک عضو را می‌بیند اعضای دیگر را مجسم می‌کند نمی‌گذارد که خیلی زشت به نظر جلوه کند ولی اگر انسان به آن قسمتهایی که در زیر پرده هست توجه نداشته باشد قهراً آنچنان که لااقل زیبا باید ببیند نمی‌بیند؛ وقتی زیبایی‌اش آنچنان که هست جلوه می‌کند که همه را با یکدیگر ببیند. آن که از بالا نگاه می‌کند دیدش کامل است، آن که از پایین نگاه می‌کند دیدش ناقص است. در دید ناقص خطا می‌آید. وقتی که «دید» کامل شد، دیگر در این دید تمام آنچه که خطا در دید ناقص وجود داشت از بین می‌رود. البته حافظ رسمش هم این است که همیشه مخصوصاً دوپهلو حرف می‌زند که این خودش داستان مفصلی است. ولی منظورش همین است که با دید پاک «کامل» [نقصی وجود ندارد.] پیر یعنی کامل (قرینه‌اش در خودش است). پس غیرکامل نقص می‌بیند ولی کامل است که هرگز نقصی نمی‌بیند. چرا نمی‌تواند نقص ببیند؟ از باب اینکه او همه را با هم می‌بیند، مجموع نظام را می‌بیند و در مجموع نظام نقصی اساساً وجود ندارد. مجموع نظام همانی است که خودش تعبیر کرده به جلوهٔ ذات حق، سایهٔ ذات حق؛ و به قول خودشان ظلّ «جمیل» جمیل است، سایهٔ «زیبا»

زیباست، عکس «زیبا» زیباست. آن که دیدش جزئی است نمی‌تواند عکس «زیبا» را ببیند، او قطعه‌ای از عکس را می‌بیند، جزئی از عکس را می‌بیند. مخصوصاً که در یکی دو بیت بعدش اشعاری دارد که باز حکایت می‌کند از نهایت زیبابینی و خوش‌بینی؛ می‌گوید:

چشمم از آینه‌داران خط و خالش گشت
لبم از بوسه‌ربایان بر و دوشش باد

یعنی در چشم من آنچه که می‌بینم خط و خال است، اشاره به:

«جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هرچیزی به جای خویش نیکوست»

نرگس مست نوازش کن مردم‌دارش
خون عاشق به قدح گر بخورد نوشش باد

از همهٔ اشعار، آن که دربارهٔ آن بیشتر روی این جهت استدلال کرده‌اند همین شعر است (پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...) که این هم تکلیفش همین‌طور که عرض کردم روشن شد.

یک عده اشعار دیگر هم بود که ما در گذشته صحبت کردیم، آنها هم عیناً مثل همین شعرهاست، که اکنون عرض می‌کنیم.

در بعضی از اشعار، حافظ چیزی می‌گوید که [برخی] چنین گمان کرده‌اند که [وی می‌گوید] بله، ما از راه فکر و فلسفه و این حرفها رفتیم (غیر از این هم که دیگر راهی نیست)، به جایی نرسیدیم، مأیوس شدیم، گفتیم دیگر عمر را به این حرفها نباید تلف کرد، پس لااقل حالا که به جایی نمی‌رسیم، از این فرصت چند روزهٔ عمر استفاده کنیم و خلاصه بزنیم به در عیاشی. از جمله بیت معروفی هست که می‌گوید:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

اول غزل این است:

اگــر آن تــرک شــیرازی بــه دست آرد دل مـا را
بــه خــال هـندویش بـخشم سـمرقند و بـخارا را

ز عشــق نــاتمام مــا جـمال یـار مسـتغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

می‌خواهد بگوید جمال و زیبایی او بی‌نیاز از عشق‌ورزی ماست، او گلی است که از نغمه‌سرایی بلبلها بی‌نیاز است (اِنَّ اللهَ خَلَقَ الْخَلْقَ حینَ خَلَقَهُمْ غَنِیّاً عَنْ طاعَتِهِمْ)[1]، او بی‌نیاز مطلق است از طاعت ما، از عشق‌ورزی ما، از عبادت ما و از همه چیز.

ز عشــق نــاتمام مــا جـمال یـار مسـتغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

من از آن حسن روز افزون که یوسف داشت دانستم
کــه عشــق از پـردهٔ عـصمت بـرون آرد زلیـخا را

اگــر دشــنام فــرمایی و گــر نـفرین، دعـا گـویم
جــواب تــلخ مــی‌زیبد لب لعــل شکــرخــا را

یعنی اگر مرا برانی باز هم از تو نمی‌رنجم. می‌خواهد بگوید که در بلای تو هم نه فقط صابرم بلکه شاکرم.

نصیحت گوش کن جانا که از جان دوست‌تر دارند
جــوانــان سـعادتمند پـند پـیر دانـا را

آن پند چیست؟

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جـو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۱.

اینجا حافظ چه می‌خواهد بگوید؟ خیلی واضح است. در دهها شعر دیگر قرینه دارد. ترجیح عالم عرفان است بر عالم فلسفه، ترجیح راه عشق است بر راه عقل. تنها حافظ این حرف را نزده، همهٔ عرفا این حرف را می‌زنند. اختلاف فیلسوف و عارف در این است. فیلسوف هم می‌خواهد به راز جهان پی ببرد، عارف هم می‌خواهد به راز جهان پی ببرد؛ او هم می‌خواهد به حقیقت برسد، این هم می‌خواهد به حقیقت برسد؛ اما فیلسوف بعد از سالهای خیلی زیاد، آخر عمرش که می‌رسد می‌بینید که اظهار عجز می‌کند، می‌گوید: «معلومم شد که هیچ معلوم نشد» (می‌گویند از فخر رازی است) یا بوعلی می‌گوید:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت
یک موی ندانست ولی موی شکافت
اندر دل من هزار خورشید بتافت
آخر به کمال ذره‌ای راه نیافت

یا خیام می‌گوید:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع علوم شمع اصحاب شدند
ره زین شب تاریک نبردند به روز گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند

عارف می‌خواهد بگوید که اگر کسی خیال کند از راه حکمت و فلسفه که راه عقل و فکر است انسان به آن هدف خودش که پی بردن به رمز و راز هستی است می‌رسد اشتباه می‌کند، راه عشق را باید طی کند که راه عرفان و سلوک است. در راه عقل، انسان خودش یک جا ایستاده فکرش می‌خواهد کار کند، در راه عشق انسان به تمام وجودش به سوی او پرواز می‌کند. این است که می‌گوید:

حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را

تازه عارف هم دنبال راز دهر نمی‌رود، دنبال خود آن اصل مطلب می‌رود ولی او را که پیدا کرد راز دهر هم برایش کشف شده؛ و بعلاوه با اشعار قبل:

ز عشق ناتمام ما جمال یار مستغنی است
به آب و رنگ و خال و خط چه حاجت روی زیبا را

با این حرفها آیا اصلاً می‌شود احتمال داد که مقصودش این حرف مهملی است که اینها دارند به این شعر حافظ نسبت می‌دهند؟

و باز اشعار دیگری در همین زمینه حافظ دارد. حافظ با دو طایفه در این مسئله اختلاف‌نظر دارد، گاهی فیلسوف را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید از فلسفه انسان به جایی نمی‌رسد، گاهی زاهد را، می‌خواهد بگوید از زهد خشک و عبادت خشک انسان به جایی نمی‌رسد، راه فقط راه عشق است. مثلاً در یک شعرش می‌گوید:

نشوی واقف یک نکته ز اسرار وجود
تا نه سرگشته شوی دایرهٔ امکان را

این سرگشتگی همان سرگشتگی عشق یعنی جنون عشق است: تا از این راه وارد نشوی امکان ندارد [به سرّی از اسرار وجود آگاه شوی.] گاهی خطاب به زاهد می‌گوید:

برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو
راز این پرده نهان است و نهان خواهد بود

«من و تو» که می‌گوید، چون انسان خودش را همیشه قاطی می‌کند؛ این «من و تو» یعنی تو. در اشعار زیادی تصریح می‌کند که فقط یک نفر عارف است که می‌تواند به راز پی ببرد. مثلاً می‌گوید:

راز درون پرده ز رندان مست پـرس[۱]

کاین حال نـیست زاهـد عـالیمقام را

در این زمینه اشعار زیادی است که خودش تصریح مـی‌کند بـه ایـن مطلب که از طریق عرفان، انسان موفق به حل مـعمای هسـتی و جـهان می‌شود ولی از راه حکمت یا از راه زهد خشک انسان به جایی نمی‌رسد. عرفا همیشه با این دو طایفه طرف بوده‌اند: زاهدهای خشک ـ مخصوصاً ریاکاران که دیگر واویلاست ـ و دیگر فلاسفه. ایـن یک مسـئله بـود در جهان‌بینی عرفانی.

انسان در عرفان

مسئلهٔ دیگر مسئلهٔ انسان است که قبلاً عرض کردیم. در **حافظ** راجـع بـه «بینش عرفانی دربارهٔ انسان» زیاد سخن آمده و خیلی عـالی. بـاز نـظر عارف دربارهٔ انسان با نظر فیلسوف خیلی متفاوت است. انسان در عرفان خیلی مقام عالی دارد، به تعبیر خود عرفا مظهر تام و تمام خداست، آئینهٔ تمام نمای حق است و حتی آنها انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می‌نامند که قبلاً به این مطلب اشاره کردیم. حافظ در اینجا که می‌خواهد بگوید انسان مظهر تام و اتم و مظهر جمیع اسماء و صفات الهی است، از انسان به «جام جم» تعبیر می‌کند، یعنی از یک افسـانه اسـتفاده می‌کند (گاهی در شعر از افسانه استفاده می‌کنند). می‌گویند جـمشید یک جامی داشت که جهان‌نما بود، وقتی به آن جام نگاه می‌کرد تمام جـهان را می‌دید. می‌خواهند بگویند قلب انسان، روح انسان، معنویت انسان همان جام جهان‌نماست. اگر انسان به درون خودش نفوذ کند، اگر درهای درون

---

۱. همان که می‌گفت: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معمّا را».

به روی انسان باز شود، از درون خودش تمام عـالم [را شـهود مـی‌کند.] درون انسان دروازه‌ای است به روی همهٔ هستی و همهٔ جهان، چون از اینجا این در به روی حق باز می‌شود و حق راکه انسان ببیند همه چیز را می‌بیند. حافظ در اینجا خیلی شاهکار به خرج داده، یکی آن غزل معروفش است که می‌گوید:

سـالها دل طـلب جـام جـم از مـا مـی‌کرد
وانـچه خـود داشت ز بـیگانه تـمنا مـی‌کرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است[1]
طـلب از گـمشدگان لب دریـا مـی‌کرد
بـیدلی در هـمه احـوال خـدا بـا او بـود
او نـمی‌دیدش و از دور خـدایـا مـی‌کرد[2]
مشکـل خـویش بـر پـیر مـغان بـردم دوش
کـو بـه تأیـید نـظر حـل مـعما مـی‌کرد
دیدمش خرّم و خندان قـدح بـاده بـه دست
وانـدر آن آیـنه صـدگونه تـماشا مـی‌کرد

«قدح باده» بدون شک یعنی قلب خودش، یعنی پیر مغان در قلب خودش مطالعه می‌کرد.

گفتم این جام جهان‌بین به تو کی داد حکیم
گفت آن روز کـه ایـن گـنبد مـینا مـی‌کرد

۱. یعنی خدا.
۲. **سؤال**: در بیت «گوهری کز صدف...» خدا را خارج از کون و مکان می‌دانـد ولی در شـعر بعدش می‌گوید: «بیدلی در همه احوال خدا با او بود» آیا این تناقض نیست؟
پاسخ: نه، چون خدا در صدف کون و مکان نیست، دل هم خارج از صدف کـون و مکـان است.

از اینجاها آدم می‌فهمد که جام حافظ، می حافظ، پیر مغان، اینها چه معنی می‌دهد.

این همه شعبده‌ها عقل که می‌کرد اینجا
سامری پیش عصا و ید بیضا می‌کرد

این، تحقیر عقل است در مقابل عشق. عقل در مقابل عشق چه می‌تواند بکند؟ عقل، سامری است در مقابل عشق که موسی است.

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

داستان حلّاج را می‌خواهد بگوید که او رسیده بود به همان مرحله‌ای که پیر مغان رسیده بود که در آنجا دیگر خودش فانی بود و او خود را نمی‌دید، او «اَنَا» که می‌گفت حلّاج نبود که «انا» می‌گفت، او ذات حق بود که «انا» می‌گفت ولی مردم که نمی‌توانستند تحمل کنند. این سِر را او نباید آشکار می‌کرد و آشکار کرد و غیرت حق او را به دار آویخت. «جرمش» می‌خواهد بگوید جرمش پیش حق این بود نه جرمش پیش مردم.

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

فیض روح‌القدس ار باز[۱] مدد فرماید
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

اگر فیض الهی، عنایت الهی برسد [دیگران هم آنچه را که حضرت مسیح انجام می‌داد انجام می‌دهند؛] آن معجزه‌های عیسوی در اثر اتصال به حق است.

۱. یا «یار» ولی اغلب «باز» می‌نویسند.

آن که چون غنچه دلش راز حقیقت بنهفت
ورق خاطر از این نکته محشّیٰ می‌کرد

آن که اسرارِ پنهان داشت، در حاشیهٔ قلبش این نکته‌ها را نوشته بود.

در این زمینه هم باز حافظ اشعار دیگری دارد، مسئلهٔ مظهریت اتمّ انسان که در عرفان باب بسیار وسیعی است و حافظ هم بسیار در این موضوع سخن گفته که همین شعرش در اینجا کافی است.

انسان قبل‌الدنیا

یکی دیگر از مسائل جهان‌بینی عرفانی در زمینهٔ انسان، مسئلهٔ انسان قبل‌الدنیا است. در دید عرفانی، انسان یک موجود خاکی نیست، برخلاف دیدهای مادی و برخی از دیدهای فلسفی که می‌گویند در طبیعت یک فعل و انفعال‌هایی شد و انسان به وجود آمد و روح و روان انسان هم شیئی است مولود این. در جهان‌بینی عرفانی انسان یک موطنی قبل از این دنیا دارد، البته نه به آن معنای افلاطونی که حتماً این جور باشد که روح انسان به همین صورت شخصی و فردی در یک جهان دیگری بوده، مثل مرغی که می‌آید در آشیانه جا می‌گیرد و می‌خواهد برود؛ نه، می‌خواهد بگوید اصلش از آنجاست، پرتوی است که از آنجا تابیده و بعد به آنجا هم بازگشت می‌کند. این هم در اشعار حافظ زیاد آمده است. حالا بعضی اشعارش را برایتان می‌خوانم. غزلی خیلی عالی دارد که می‌گوید:

ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم
از بد حادثه اینجا به پناه آمده‌ایم

اشاره به داستان آدم است با تعبیر عرفانی‌اش، داستان عصیان آدم و رانده شدنش و...

رهرو منزل عشقیم و ز سر حد عـدم
تا به اقلیم وجود این همه راه آمده‌ایم

گفتیم عارف هستی را مولود عشق می‌داند (**کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیّاً فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِکَیْ اُعْرَفَ**).

سبزهٔ خط تو دیدیم و ز بستان بهشت
به طلبکاری این مهر گـیاه آمـده‌ایـم

ما از آنجا به اینجا آمده‌ایم.

با چنین گنج که شد خازن او روح امین[1]
به گـدایـی بـه در خـانهٔ شـاه آمـده‌ایـم

در عین حال آمده‌ایم اینجا کامل شویم، به فعلیت برسیم و برگردیم.

لنگر حلم تو ای کشتی توفیق کجاست
که در این بحر کرم غرق گناه آمـده‌ایـم
آبرو مـی‌رود ای ابـر خـطاپوش بـبار
که به دیوان عمل نامه سـیاه آمـده‌ایـم

در یک غزل دیگرش همین مسئلهٔ «انسـان قـبل‌الدنـیا» را بـه ایـن صورت می‌گوید:

فاش مـی‌گویم و از گـفتهٔ خـود دلشـادم
بـنـدهٔ عشـقم و از هـر دو جـهان آزادم
نیست بر لوح دلم جز الف قـامت دوست
چه کـنم حـرف دگـر یـاد نـداد اسـتادم
طایر گلشن قدسم چه دهـم شـرح فـراق
که در این دامگـه حـادثه چـون افـتادم

---

۱. با چه سرمایهٔ عظیمی!

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود
آدم آورد در این دیر خراب‌آبادم

البته این که «آدم آورد» از نظر عارف یک نقصی است که مقدمهٔ کمال است، یک عصیانی است که منجر به مغفرت و توبه و بازگشت می‌شود. اصلاً کمال آدم در عصیان بود ولی نه در عصیان از آن جهت که عصیان است. عصیان اگر عصیان باشد و متوقف بشود، آن نزول است و انحطاط و سقوط، ولی اگر منجر به توبه و بازگشت بشود، آن کمال است.

سایهٔ طوبی و دلجویی حور و لب حوض
به هوای سر کوی تو برفت از یادم

آنچه که در آنجا بود همه را فراموش کردیم، حالا اینجا به جای خیلی بالاتر می‌رویم. در غزل دیگری همین مطلب را می‌گوید، و حافظ روی این مطلب خیلی تکیه دارد:

چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب
سروش عالم غیبم چه مژده‌ها داده است
که ای بلندنظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت آباد است
تو را ز کنگرهٔ عرش می‌زنند صفیر
ندانمت که در این دامگه چه افتاده است

باز غزل دیگر:

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم[1]
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم[2]

---

۱. تن را تشبیه کرده به غباری که روی این چهره را می‌گیرد.
۲. این تن را رها کنم و بروم.

من حقیقتاً تعجب می‌کنم از یک عده مردمی که مثل اینکه دستی و دستگاهی هست که حالا هرجور هست امثال حافظ را به یک شکلی مسخ کنند که از این راه و به این وسیله بالاخره به جای اینکه فکر مردم را بالا ببرند و تعالی بدهند، مردم را به سوی فساد و تباهی و انحراف سوق بدهند. می‌گویند اصلاً حافظ معتقد به معاد و عالم بعد از مرگ نبوده؛ حالا خود بیچاره چه می‌گوید، آنها چه می‌گویند.

حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم
خوشا دمی که از این چهره پرده برفکنم
چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است
روم به روضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم

تا آنجا که می‌گوید:

اگر ز خون دلم بوی شوق می‌آید[1] عجب مدار که همدرد نافهٔ ختنم

جدا شدنش از آنجا [را بیان می‌کند.] می‌خواهد بگوید این نافهٔ ختن این بوی خوشش را از چه دارد[2]؟ از این که همجوار آهو بوده، مدتی در زیر شکم آهو ـ این موجود زیبا که ضرب‌المثل زیبایی است ـ بوده. اگر تو از خون دل من بوی مشک می‌شنوی، آخر من یک روزی با او بوده‌ام.

طراز پیرهن زرکشم مبین چون شمع
که سوزهاست نهانی درون پیرهنم

در یک غزل دیگر در همین زمینه می‌گوید:

چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم
کز چاکران پیر مغان کمترین منم

---

۱. بعضی نسخه‌ها می‌گویند «بوی عشق می‌آید».
۲. البته در عالم شعر این تشبیه را به کار می‌برند.

هرگز به یمن عاطفت پیر می فروش
ساغر تهی نشد ز می صاف روشنم

می‌خواهد بگوید در تمام این مدتی که من در سلوک بودم همیشه فیض می‌گرفتم و الهامات و اشراقات و مکاشفات داشته‌ام.

از جاه عشق و دولت رندان پاکباز   پیوسته صدر مصطبه‌ها بود مسکنم
در شأن من به دُردکشی ظنّ بد مبر   کآلوده گشت جامه ولی پاکدامنم

این «آلوده گشت جامه ولی پاکدامنم» همان مسئلهٔ بدنامی است[۱]، یعنی شکستن نام و ننگ، یک روشی اندکی شبیه ملامتی که شاید در حافظ هم بوده، یعنی تظاهر کردن به یک چیزهایی برخلاف آنچه که هست، یعنی خوب باشد و به بدی در میان عوام تظاهر کند. این یک روشی بوده که اینها داشته‌اند، حالا این روش خوب است یا بد، من کار ندارم، ولی چنین روشی بوده. تا آنجا که می‌گوید:

شهباز دست پادشهم این چه حالت است
کز یاد برده‌اند هوای نشیمنم

البته این یک شعر را انسان احتمال می‌دهد که در آن واحد دو معنی داشته باشد، هم نظر داشته باشد به پادشاه زمان خودش، روابط انسانی خودش با او را بخواهد بیان کند، و هم در عین حال معنی عرفانی خودش را می‌گوید. این هم یک مسئله.

غربت انسان در جهان

به دنبال این مسئله دربارهٔ انسان، یک مسئلهٔ دیگر در میان عرفا مطرح است که تابع این مسئله است و آن مسئله‌ای است که به نام «غربت انسان در

---

۱. اگر فرصتی شد، در مسئلهٔ نیکنامی و بدنامی سخن خواهیم گفت.

جهان» طرح می‌شود. می‌بینید در ادبیات عرفانی، انسان در دنیا حکم یک فردی را دارد که در بلاد غربت بسر می‌برد، چه جور احساس غربت و احساس بیگانگی و احساس عدم تجانس می‌کند؟ بعد از هزارسال که عرفا این حرفها را زده‌اند حالا تازه فرنگیها در فلسفه‌های جدید مسئلۀ غربت انسان را مطرح کرده‌اند آنهم به یک شکل کثیف پلیدی. ولی این احساس واقعاً در انسان هست. انسان در این جهان یک نوع احساس بیگانگی با همۀ این عالم می‌کند و یک نوع احساس غربت در همۀ عالم می‌کند؛ چرا؟ می‌گویند برای این است که ما، آن‌که «ما»ی واقعی ماست که همان روح الهی (وَ نَفَخْتُ فیهِ مِنْ روحی [۱]) است، از جای دیگر به اینجا افاضه شده و باید برگردد، وطن اصلی‌اش اینجا نیست، جای دیگر است. از جای دیگر آمده و باید به آنجا برگردد، پس وطنش اینجا نیست، اینجا وطن سنگ است، وطن خاک است، وطن کلوخ است، وطن گیاه است، وطن سگ است، وطن حیوان است، یعنی موجودات صددرصد طبیعی، ولی ما یک موجود صددرصد طبیعی نیستیم، آن واقعیت ما واقعیت ماوراءالطبیعی است، وطن اصلی ما آنجاست، ما را از آنجا جدا کرده‌اند. این است که ما در اینجا غریب هستیم. آنوقت در این موضوع غربت چه سخنان عالی و لطیفی گفته‌اند!

داستان طوطی را در مثنوی شنیده‌اید که می‌گوید تاجری بود و یک طوطی داشت (و طوطی را معمولاً از هندوستان می‌آورند). وقتی که می‌خواست به هندوستان برود بچه‌ها را جمع کرد، از جمله طوطی هم آنجا بود، گفت حالا هر سفارشی دارید بگویید تا وقتی از سفر برمی‌گردم برای شما سوغاتی بیاورم. هرکسی یک چیزی گفت و طوطی گفت من حرفی

---

۱. حجر / ۲۹.

ندارم غیر از اینکه آنجا وقتی می‌روی در باغستانها، طوطیها را که می‌بینی، فقط بگو که شما هم یک نفری از خودتان، یکی که هم‌جنس شماست اینجا نزد من در قفس است و شرح حال مرا برای آنها بازگو کن، من سفارش دیگری ندارم، آنوقت اگر آنها پیغامی داشتند پیغامشان را برای من بیاور. او رفت و سفرش را انجام داد و بعد برای اینکه پیغام طوطی را رسانده باشد رفت در جنگلی که طوطی خیلی زیاد بود و در مقابل طوطیها ایستاد و حرفش را زد که بله من طوطی‌ای دارم اینچنین و وضعش این طور است و من یک قفسی این‌گونه برایش تهیه کرده‌ام و وقتی خواستم بیایم چنین پیغامی داد، حالا اگر شما پیغامی دارید بگویید. می‌گوید تا این را گفتم دیدم تمام این طوطیها مثل اینکه ناگهان سکته کردند و مردند، از روی درختها افتادند روی زمین. ای بابا این چه کاری بود من کردم، باعث مرگ هزارها طوطی شدم! وقتی که برگشت و سوغاتیها را آورد، به طوطی رسید، طوطی گفت: آیا پیغام مرا رساندی؟ گفت: بله رساندم ولی خیلی بد شد. گفت: چه شد؟ گفت: تا گفتم، همهٔ آنها یکجا مردند. این هم تا شنید، همان جایی که بود همان‌طور از غصه افتاد و مرد. عجب کاری! باز یک مرگ دیگری! غصه‌اش افزون شد چون طوطی عزیزش مرد، ولی دیگر کاری نمی‌شد کرد، پای طوطی را گرفت و آن را از قفس بیرون انداخت. تا انداخت بیرون، طوطی پرواز کرد و رفت. معلوم شد آن درس بوده، گفتند تو اگر می‌خواهی از این قفس آزاد شوی باید بمیری.

بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

موتوا قَبْلَ اَنْ تَموتوا[1].

---

١. بحارالانوار، ج ۶۹ / ص ٣١٧.

اَخْرِجوا مِنَ الدُّنْیا قُلوبَکُمْ مِنْ قَبْلِ اَنْ تُخْرَجَ مِنْها اَبْدانُکُمْ[1].

فهمید از مردن است که به حیات واقعی می‌رسد. انسان تا از طبیعت نمیرد ـ که خود حافظ در این زمینه سخنان زیادی دارد ـ به حقیقت زنده نمی‌شود. حافظ می‌گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون
کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد

غرض این است: این طوطی از آن طوطیستان (به اصطلاح) آمده بود، در قفس و غریب بود. این، ضرب‌المثل انسان است که از جهان دیگر آمده و این جهان برای او قفس است. خودش گفت:

چنین قفس نه سزای چو من خوش‌الحانی است
روم به روضهٔ رضوان که مرغ آن چمنم

این است که عرفا بحث بسیار شیرینی دارند راجع به غربت انسان. جامی قطعه‌ای دارد که می‌گوید:

دلا تا کی در این کاخ مجازی		کنی مانند طفلان خاکبازی
تویی آن دست‌پرور مرغ گستاخ		که بودت آشیان بیرون از این کاخ
چرا زان آشیان بیگانه گشتی		چو دونان مرغ این ویرانه گشتی
خلیل‌آسا دم از ملک یقین زن		نوای لااحب الآفلین زن

و باز در این زمینه مولوی خیلی عالی گفته. اصلاً دیباچهٔ مثنوی با نالهٔ غربت انسان آغاز می‌شود:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند		از جداییها شکایت می‌کند

چه تمثیل عالی‌ای است! این نالهٔ نی، این ناله‌ای که به قول او شور در همهٔ جهان فکنده و همه را به تب حرکت و به طرب و هیجان می‌آورد، نالهٔ

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۰۳.

چیست؟ نالهٔ غربت است، نالهٔ شوق است، نالهٔ هجران است، نالهٔ میل به بازگشت است: من یک تکه چوب هستم؛ چون مرا از نیستان بریدند و به اینجا آوردند این نالهٔ غربت است که در میان شما تنها مانده‌ام؛ شما یک عده انسانها هستید، یک عده سنگ و کلوخ و از این حرفها، من که اینجا نیی نمی‌بینم، من باید برگردم به نیستان، من میان شما غریبم.

بشنو از نی چون حکایت می‌کند　　از جداییها شکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند　　از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق　　تا بگویم شرح درد اشتیاق

دیباچهٔ مثنوی انصافاً شاهکاری است اما اگر انسان رموز عرفانی را بداند، و تا انسان به کتب عرفا آشنا نباشد، آنهم نه به کتابهای فارسی که کار ادبیاتی‌هاست (ادبیاتی‌های ما می‌روند چهار تا دیوان شعر را می‌خوانند، خیال می‌کنند که با رموز عرفانی آشنا هستند)، تا انسان کتب علمی عرفانی را ـ چه آنها که در سیر و سلوک نوشته شده و چه آنها که در عرفانِ به اصطلاح فلسفی نوشته شده مثل کتابهای محیی‌الدین ـ درست نخواند نمی‌تواند مثنوی یا حافظ را بفهمد، محال و ممتنع است، اصلاً درک اینها کار ادیب و ادبیاتی به هیچ شکل نیست.

یک تشبیه شیرین دیگری مولوی راجع به غربت انسان کرده است که عجیب است. مثلی آورده از فیل و هندوستان. می‌گویند فیل را از هندوستان می‌آورند، و همیشه به سر فیل می‌کوبند تا حواسش به اینجا باشد، همین‌قدر این را از سرش بردارید به یاد هندوستان می‌افتد، و می‌گویند فیل وقتی می‌خوابد هندوستان را خواب می‌بیند، چرا؟ برای اینکه اصلش از هندوستان است، از آنجا آمده، حب‌الوطن است[1]. می‌گوید

---

۱. شیخ بهایی قطعه‌ای دارد در **نان و حلوا**، در زمینهٔ «**حبّ الوطن من الایمان**» بحث می‌کند،

که فیل همیشه هندوستان خواب می‌بیند، ولی الاغ که هیچ وقت هندوستان خواب نمی‌بیند، چون الاغ چنین سابقهٔ ذهنی ندارد، وطنش آنجا نیست. آنوقت می‌خواهد بگوید اینکه انسان آرزوی جاویدانی و خلود دارد و اینکه انسان جهان را با خودش بیگانه می‌بیند و آرزوهای خودش را آنچنان وسیع می‌بیند که تمام جهان برای آرزوهای او کوچک است علتش این است که اینها همه آن یادگارهایی است که از جهان دیگر دارد و آنچه در اینجا به صورت آرزو در انسان جلوه می‌کند مثل آن چیزی است که در عالم خواب بر فیل جلوه می‌کند. فیل آنچه که در بیداری دیده و به یادش هست وقتی می‌خوابد همان را خواب می‌بیند، انسان آنچه که در جهان ماقبل‌الطبیعه می‌دیده است و با آن آشنایی دارد، در این دنیا که برای او مثل خواب است ــ چون اَلنّاسُ نِیامٌ فَاِذا ماتُوا انْتَبَهوا [1] ــ به صورت آرزوها، میلها، دردها، شوقها و هجرانها در روحش منعکس می‌شود. غیر انسان اینچنین نیست. (خیلی عالی است!) می‌گوید:

پیل باید تا چو خسبد اوستان   خواب بیند خطهٔ هندوستان
خر نبیند هیچ هندستان به خواب   کو ز هندستان نکرده است اقتراب
ذکر هندستان کند پیل از طلب   پس مصور گردد آن ذکرش به شب

می‌خواهد بگوید این حالتی که در انسان هست مولود آن سابقه‌ای است که از آنجا آمده است. حافظ هم که در این زمینه دیدیم که می‌گوید:

← بعد می‌گوید ولی:

این وطن مصر و عراق و شام نیست   این وطن شهری است کو را نام نیست

و بعد در شعرهایش می‌گوید که پیغمبر هیچ‌وقت از این وطنهای خاکی مدح نمی‌کند؛ حب‌الوطن یعنی حب به آن بازگشت که بازگشت واقعی است.

۱. بحارالانوار، ج ۴ / ص ۴۲.

که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین
نشیمن تو نه این کنج محنت‌آباد است

باز انسان را مثل یک مرغی می‌داند که از آشیانهٔ خودش آواره شده، آمده در خرابه. آن آشیانه است این خرابه. در منطق حافظ، انسان مرغ بیرون از آشیانه و جا گرفته در خرابه است.

در جای دیگر که به اصطلاح آن را «آهوی وحشی» می‌نامند ــ و زیاد هم هست ــ اشعاری دوبیتی دارد که غزل نیست که همه ردیف و قافیه داشته باشد. در آنجا به نظر من حافظ تمام سعیش همین است که غربت انسان را نشان بدهد. انسان را تشبیه می‌کند به آن آهوی وحشی ــ یعنی آهوی غیر اهلی ــ که او را گرفته‌اند و از خیل آهوان جدا مانده است، می‌گوید:

الا ای آهوی وحشی کجایی مرا با توست چندین آشنایی
دو تنها و دو سرگردان دو بی‌کس دد و دامت کمین از پیش و از پس
بیا تا حال یکدیگر بدانیم مراد هم بجوییم ار توانیم
که می‌بینم که این دشت مشوّش چراگاهی ندارد خرّم و خوش[1]
که خواهد شد بگویید ای رفیقان رفیق بی‌کسان یار غریبان

غریب فقط با غریب می‌تواند رفیق باشد. آن شعر معروف امرؤالقیس چنین است:

اَجارَتَنا اَنّا غَریبانِ هٰهُنا وَ کُلُ غَریبٍ لِلْغَریبِ نَسیب

یعنی غریب با غریب قوم و خویش است، دوتا غریب وقتی همدیگر را پیدا می‌کنند مثل این است که دوتا قوم و خویش هستند.

که خواهد شد بگویید ای رفیقان رفیق بی‌کسان یار غریبان

---

۱. [یعنی] اینجا جای مناسبی نیست.

مگر خضر مبارک پی درآید ز یمن همتش کاری گشاید
مگر وقت وفا پروردن آمد که فالم «لا تَذَرْنی فَرْداً»[1] آمد

«لا تَذَرْنی فَرْداً» در تعبیر عرفانی یعنی خدایا مرا در طبیعت باقی نگذار، یعنی به من توفیق بده که از سرای طبیعت عبور کنم. اگر انسان در طبیعت بماند و نتواند خودش را به ماوراء طبیعت برگرداند، در واقع در تبعیدگاه و در غربت بسر برده است، مثل «سیبری» است.

چنینم هست یاد از پیر دانا فراموشم نشد هرگز همانا
که روزی رهروی در سرزمینی به لطفش گفت رندی ره‌نشینی
که ای سالک چه در انبانه داری بیا دامی بنه گر دانه داری[2]
جوابش داد گفتا دام دارم ولی سیمرغ می‌باید شکارم

من با این دام غیر از سیمرغ که پادشاه مرغان است چیز دیگر شکار نمی‌کنم. می‌دانید سیمرغ ضرب‌المثل خداوند است. اصلاً منطق‌الطیر عطار در همین زمینهٔ سیمرغ است که مقصودش خداست. حافظ هم گاهی تعبیر به «عنقا» می‌کند، خیلی جاها دارد و...[3]

۱. انبیاء / ۸۹.
۲. بیا یک دامی بیندازیم برای شکار.
۳. [چند دقیقه‌ای از پایان سخنرانی متأسفانه روی نوار ضبط نشده است.]

فهـرست آیات قـرآن کریـم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
و اذ قال ربّک للملائکة...	بقره	۳۰	۹۵
هو الذی انزل علیک...	آل‌عمران	۷	۴۳، ۴۴
و اذا سمعوا ما...	مائده	۸۳	۳۴
فلمّا... لا احبّ الآفلین.	انعام	۷۶	۱۴۲
انما المؤمنون الذین...	انفال	۲	۳۴
فاذا سوّیته و نفخت...	حجر	۲۹	۱۴۰
و... لا تذرنی فرداً...	انبیاء	۸۹	۱۴۶
و الشّعراء یتّبعهم...	شعراء	۲۲۴	۳۱
الم‌تر انّهم فی کلّ...	شعراء	۲۲۵	۳۱
و انّهم یقولون ما ...	شعراء	۲۲۶	۳۱
و... علّمنا منطق...	نمل	۱۶	۶۳
انا عرضنا الامانة...	احزاب	۷۲	۱۱۶
الله نزّل احسن...	زمر	۲۳	۳۴
و اذا ذکر الله...	زمر	۴۵	۳۴
و ما امرنا الّا...	قمر	۵۰	۱۱۰
یا ایها الانسان...	انشقاق	۶	۱۱

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
المرء مخبوٌّ تحت لسانه.	امام علی علیه‌السلام	۱۹، ۳۳
القرآن یفسّر بعضه...	—	۴۳
لئن یملأ بطن الرّجل...	رسول اکرم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله	۳۰
انّ من الشّعر لحکمةٌ.	رسول اکرم صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله	۳۰
الحیاء مانع الرّزق.	—	۸۰
کنت کنزاً مخفیّاً...	حدیث قدسی	۹۴، ۱۱۴، ۱۳۶
...الله اکبر من أن...	—	۱۰۰
لیس فی الأشیاء...	امام علی علیه‌السلام	۱۰۳
ما رأیت شیئاً الّا...	امام علی علیه‌السلام	۱۰۵
انّ الله خلق الخلق...	امام علی علیه‌السلام	۱۲۹
موتوا قبل ان...	—	۱۴۱
اخرجوا من الدّنیا...	امام علی علیه‌السلام	۱۴۲
حب الوطن من الایمان.	—	۱۴۳
النّاس نیامٌ فاذا...	—	۱۴۴

□

فهرست اشعار عربی

مصرع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
اجارتنا انّا غریبان هیهنا	امرؤ القیس	۱	۱۴۵
الا انّ ثوباً خیط من نسج تسعة	حاجی سبزواری	۱	۵۱

الا کل شیء ما خلا الله باطل	لبید بن ربیعه	۱	۱۰۴
الا کل شیء ما خلا الله باطل	لبید بن ربیعه	—	۱۰۵، ۱۰۷
الفهلویون الوجود عندهم	حاجی سبزواری	۲	۱۰۲
انا المسموم ما عندی بتریاق و لا راق	حافظ	۱	۴۲
أمن تذکر جیران بذی سلم	بوصیری	۲	۴۷
دع المساجد للعبّاد تسکنها	یزید	۳	۴۰
شغلتنی نغمة العیدان	یزید	۲	۳۹
شمیسة کرم برجها قعر دنّها	یزید	۳	۳۹، ۴۰
فبتن بجانبیّ مصرعاتٌ	فرزدق	۱	۳۱
کلّما اذکره من طلل	بوصیری	۱۰	۴۸
لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة	محیی‌الدین عربی	۳	۱۷
ما ان ابالی بما لاقت جموعهم	یزید	۲	۴۱
ما شئت لا ما شاءت الاقدار	ابن المعتز	۱	۸۷
معشر النّدمان قوموا	یزید	۲	۳۹
و انی و ان کنت ابن آدم صورة	ابن فارض	۱	۱۶

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
آمد افسوس کنان مغبچهٔ باده فروش	حافظ	۱	۸۲
آنان که محیط فضل و آداب شدند	خیام	۲	۱۳۰
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود	حافظ	۱	۷۳
اصطلاحاتی است مر ابدال را	مولوی	--	۵۸
اعتمادی نیست بر کار جهان	حافظ	۲	۷۸
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۱	۳۱
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۷	۱۲۹
اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را	حافظ	۵	۶۶
اگر بینی در این دیوان اشعار	مغربی	۱۸	۵۲، ۵۳
الا ای آهوی وحشی کجایی	حافظ	۱۲	۱۴۶
الا یا ایها الساقی ادر کأساً و ناولها	حافظ	۱	۴۲
ای آنکه به تقریر و بیان دم زنی از عشق	حافظ	۱	۶۲

ای دل ار عشرت امروز به فردا فکنی	حافظ	۱	۷۷
ای دل شباب رفت و نچیدی گلی ز عیش	حافظ	۲	۷۷
ای فدای تو هم دل و هم جان	هاتف اصفهانی	۴	۵۳، ۵۴
ای فدای تو هم دل و هم جان	هاتف اصفهانی	۳	۱۰۵
ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای	حافظ	۱	۸۱
این وطن مصر و عراق و شام نیست	شیخ بهایی	۱	۱۴۴
بر سر آنم که گر ز دست برآید	حافظ	۵	۸۵
برو ای زاهد خودبین که ز چشم من و تو	حافظ	۱	۷۴، ۱۳۱
بشنو از نی چون حکایت می‌کند	مولوی	۳	۱۴۲، ۱۴۳
بگشا بند قبا ای مه خورشید کلاه	حافظ	۱	۸۱
بگشا بند قبا تا بگشاید دل من	حافظ	۱	۸۱
بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی	حافظ	۳	۶۱
بلبلی برگ گلی خوشرنگ در منقار داشت	حافظ	۲	۱۲۴
بمیر ای دوست قبل از مرگ اگر می‌زندگی خواهی	سنایی	۱	۱۴۱
به عشوه گفت که حافظ غلام طبع توام	حافظ	۱	۸۴
به لابه گفتمش ای ماهرخ چه باشد اگر	حافظ	۲	۸۳، ۸۴
به یک کرشمه که نرگس به خودفروشی کرد	حافظ	۱	۱۲۱
پای استدلالیان چوبین بود	مولوی	۱	۹۷
پدر تجربه ای دل تویی آخر ز چه روی	حافظ	۱	۸۲
پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت	حافظ	۱	۷۷
پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد	حافظ	۲	۶۷
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت	حافظ	—	۱۲۸
پیش از اینت بیش از این اندیشهٔ عشاق بود	حافظ	۲	۱۱۶
پیل باید تا چو خسبد اوستان	مولوی	۳	۱۴۴
تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون	حافظ	۱	۱۴۲
جامی بده که باز به شادیّ روی شاه	حافظ	۱	۶۷
جزءها را رویها سوی کل است	مولوی	۳	۹۵
جهان چون خط و خال و چشم و ابروست	شبستری	۱	۱۲۸
جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است	حافظ	۱	۷۴
چشمم از آینه‌داران خط و خالش گشت	حافظ	۲	۱۲۸
چل سال بیش رفت که من لاف می‌زنم	حافظ	۵	۱۳۸، ۱۳۹
چنین دارم از پیر داننده یاد	سعدی	۴	۱۰۱
چنین قفس نه سزای چو من خوش الحانی است	مولوی	۱	۱۴۲

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست	حافظ	۴	۱۲۴
چون صفیری بشنوی از مرغ حق	مولوی	۳	۴۹
چون صفیری بشنوی از مرغ حق	مولوی	—	۵۸
چو هر دری که گشودم رهی به حیرت داشت	حافظ	۱	۷۳
چه خواهد مرد معنی زان عبارت	شبستری	۱۳	۵۰، ۵۱
چه گویمت که به میخانه دوش مست و خراب	حافظ	۳	۱۳۷
چیست اندر خُم که اندر نهر نیست	مولوی	۲	۹۵
چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش	حافظ	۱	۷۳
حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست	حافظ	۴	۱۰۷
حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست	حافظ	۳	۷۴، ۷۵
حافظ این خرقهٔ پشمینه بینداز و برو	حافظ	—	۲۰، ۲۱
حجاب چهرهٔ جان می‌شود غبار تنم	مولوی	۴	۱۳۸
حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو	حافظ	۱	۷۳، ۱۲۸
حدیث از مطرب و می گوی و راز دهر کمتر جو	حافظ	۲	۱۳۰، ۱۳۱
حدیث چون و چرا دردسر دهد ای دل	حافظ	۱	۷۴
حلول و اتحاد اینجا محال است	شبستری	۱	۹۸
خط عذار یار که بگرفت ماه از او	حافظ	۱	۸۲
خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت	حافظ	۱	۱۱۲
خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت	حافظ	۳	۱۱۴
خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب	اهلی شیرازی	۳	۴۲
خوشا شیراز و وضع بی‌مثالش	حافظ	۲	۸۱
خوشتر از فکر می و جام چه خواهد بودن	حافظ	۴	۷۵
خوشتر ز عیش و صحبت و باغ و بهار چیست	حافظ	۲	۷۷
دانی که چیست دولت، دیدار یار دیدن	حافظ	۳	۷۵
در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	جامی	۱۹	۱۱۲ ـ ۱۱۴
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	حافظ	۴	۱۱۵
در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	حافظ	۱	۱۲۱
در خرابات مغان نور خدا می‌بینم	حافظ	۶	۱۲۳
دردم از یار است و درمان نیز هم	حافظ	۲	۱۱۲
در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست	حافظ	۱	۷۴
در کار گلاب و گل حکم ازلی این بود	حافظ	۱	۷۲
در نظربازی ما بی خبران حیرانند	حافظ	۲	۱۰۷، ۱۰۸
دعای گوشه‌نشینان بلا بگرداند	حافظ	۱	۸۳

دلا تا کی در این کاخ مجازی	جامی	۴	۱۴۲
دل بدان رود گرامی چه کنم گر ندهم	حافظ	۱	۸۲
دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت	ابن سینا	۲	۱۳۰
دور فلکی یکسره بر منهج عدل است	حافظ	۱	۱۲۴
دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما	حافظ	۲	۱۲۳، ۱۲۴
دیدی دلا که آخر پیری و زهد و علم	حافظ	۱	۶۷
دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم	شیخ بهایی	۵	۵۴
دین و دل به یک دیدن باختیم و خرسندیم	شیخ بهایی	—	۶۰
راز درون پرده ز رندان مست پرس	حافظ	۱	۱۳۲
رسولی با هزاران لطف و احسان	شبستری	۱	۴۹
رسید مژده که آمد بهار و سبزه دمید	حافظ	۱	۷۹
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای	حافظ	۱	۷۱
روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست	حافظ	۳	۱۰۵، ۱۰۶
ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	سعدی	۶	۱۰۰، ۱۰۱
ز خط یار بیاموز مهر با رخ خوب	حافظ	۱	۸۲
ز سرّ غیب کس آگاه نیست قصه مخوان	حافظ	۱	۷۴
ساقیا جام می‌ام ده که نگارندهٔ غیب	حافظ	۱	۷۳
ساقیا عشرت امروز به فردا مفکن	حافظ	۱	۷۸
سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد	حافظ	۸	۱۳۳ ـ ۱۳۵
سحرگاهان که مخمور شبانه	حافظ	۷	۱۰۸، ۱۰۹
سخن عشق نه آن است که آید به زبان	حافظ	۱	۶۲
سرّ سودای تو در سینه بماندی پنهان	حافظ	۱	۸۳
شعر حافظ همه بیت‌الغزل معرفت است	حافظ	۱	۶۹
شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست	سبزواری	۷	۱۰۶، ۱۰۷
صبا به تهنیت پیر می فروش آمد	حافظ	۳	۷۸
صوفی ار باده به اندازه خورد نوشش باد	حافظ	۲	۱۲۵
صوفی از پرتو می راز نهانی دانست	حافظ	۶	۶۳، ۶۴
طفیل هستی عشقند آدمی و پری	حافظ	۱۲	۱۱۷، ۱۱۸
طفیل هستی عشقند آدمی و پری	حافظ	۳	۳۵
عارفی کو که کند فهم زبان سوسن	حافظ	۱	۱۲۵
عجب در حیرتم از خواجه حافظ	کاتبی نیشابوری	۴	۴۳
عشقت رسد به فریاد ار خود به سان حافظ	حافظ	۱	۲۴
عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد	حافظ	۵	۱۱۱، ۱۱۲

عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد	حافظ	۲	۱۱۰
عکس روی تو چو در آینهٔ جام افتاد	حافظ	۲	۱۲۱
عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم	حافظ	۱	۷۳
فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم	حافظ	۲	۱۰۸
فاش می‌گویم و از گفتهٔ خود دلشادم	حافظ	۵	۱۳۶، ۱۳۷
فیض روح‌القدس ار باز مدد فرماید	حافظ	۱	۷۲
قسم به حشمت و جاه و جلال شاه شجاع	حافظ	۳	۸۷، ۸۸
قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن	حافظ	۱	۲۱
که ای بلند نظر شاهباز سدره نشین	حافظ	۱	۱۴۵
که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را	حافظ	ــ	۱۳۲
گر بر فلکم دست بدی چون یزدان	خیام	۲	۱۲۰
گر چنین جلوه کند مغبچهٔ باده فروش	حافظ	۱	۸۱
گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر	حافظ	۱	۷۷
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد	حافظ	۱	۱۲۶
گفتم آه از دل دیوانهٔ حافظ بی‌تو	حافظ	۱	۸۴
گفتی ز سرّ عهد ازل یک سخن بگو	حافظ	۱	۷۴
گل رویت بپژمرد آخر	ــ	۱	۷۸
گوهر پاک بباید که شود قابل فیض	حافظ	۱	۷۲
...لطایف حکمی با نکات قرآنی	حافظ	ــ	۲۶
ما بدین در نه پی حشمت و جاه آمده‌ایم	حافظ	۶	۱۳۵، ۱۳۶
ما عدمهاییم هستیها نما	مولوی	۶	۱۰۴
ماه شعبان منه از دست قدح کاین خورشید	حافظ	۲	۷۸
مجمع خوبی و لطف است عذار چو مهش	حافظ	۲	۸۲
معانی هرگز اندر حرف ناید	شبستری	۱	۵۱
... معلومم شد که هیچ معلوم نشد	ــ	ــ	۱۳۰
مکن در این چمنم سرزنش به خودرویی	حافظ	۱	۷۲
من اگر خارم و گر گل چمن‌آرایی هست	حافظ	۱	۷۱
من به خال لبت ای دوست گرفتار شدم	امام خمینی(ره)	۷	۵۵
نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست	حافظ	۱	۸۳
نشوی واقف یک نکته ز اسرار وجود	حافظ	۱	۱۳۱
نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد	حافظ	۱	۱۲۲
نه هر که سر بتراشد قلندری داند	حافظ	ــ	۲۰
نیست در دایره یک نکته خلاف از پس و پیش	حافظ	۱	۱۲۶

وجود ما معمایی است حافظ	حافظ	۱	۷۳
وظیفه گر برسد مصرفش گل است و نبید	حافظ	ــ	۴۰
همی گویم و گفته‌ام بارها	علامهٔ طباطبایی	۲۲	۵۵ ـ ۵۷
یا رب این شمع دل افروز ز کاشانهٔ کیست	حافظ	۱	۸۴

□

فهرست اسامی اشخاص

آدم علیه‌السلام: ۷۷، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۵، ۱۳۷
ابراهیم علیه‌السلام: ۱۴۲
ابن المعتز(ابوالعباس عبدالله): ۸۷
ابن خلّکان(ابوالعباس احمد بن ابراهیم): ۳۸
ابن سینا(ابوعلی حسین بن عبدالله): ۶۳، ۶۴، ۱۳۰
ابن فارض(عمر بن علی): ۱۵ ـ ۱۷، ۲۷، ۱۱۸
ابو اسحاق اینجو: ۸۷
ابوالعلاء معرّی(احمد بن عبدالله بن سلیمان): ۱۲۰
ابونواس(حسن بن هانی): ۴۱
اپیکور: ۲۸، ۳۵ـ ۳۸
ارانی (تقی): ۶۱
ارسطو: ۳۰
استرآبادی(ملا امین): ۱۴
افلاطون: ۱۳۵
اقبال لاهوری(محمد): ۱۰
امرؤ القیس: ۱۴۵
امّ کلثوم: ۴۱
امیر تیمور: ۳۱
انجوی شیرازی(سید ابوالقاسم): ۲۵، ۳۵، ۸۶
انصاری(خواجه عبدالله): ۱۰، ۱۸
اهلی شیرازی: ۴۲
بامداد(محمد علی): ۶۶
بدوی(عبدالرحمن): ۱۰، ۱۷، ۵۹، ۹۸
بحرالعلوم(سید محمد مهدی): ۱۴
براون(ادوارد گرانویل): ۳۶، ۶۸
بوصیری: ۴۷
بهلول: ۲۹، ۳۰
جامی(نورالدین عبدالرحمن): ۱۶، ۳۳، ۳۶، ۱۱۲، ۱۴۲
جبرئیل(روح الامین) علیه‌السلام: ۱۳۶
جرجانی(میر سید شریف): ۲۵، ۲۶
جعفر بن محمد، امام صادق علیه‌السلام: ۱۰۵
جمشید: ۱۳۲
جیلی(صاحب الانسان الکامل): ۹۶
جیمز(ویلیام): ۱۱
حاتم طایی(ابن عبدالله بن سعد): ۱۳
حافظ شیرازی(خواجه شمس الدین محمد): در بسیاری از صفحات.
حجازی(مطیع الدوله): ۳۲
حسین بن علی(سیدالشهداء) علیه‌السلام: ۴۷
حکمت(علی‌اصغر): ۳۶
حلّاج(حسین بن منصور): ۵۶، ۱۳۴

خضر علیه‌السلام: ۲۱، ۱۴۶
خمینی(امام روح الله موسوی): ۵۵
خیام نیشابوری(ابوالفتح عمر بن ابراهیم): ۷۶، ۱۲۰، ۱۳۰
خیامی(علی): ۱۲۰
دوانی(جلال الدین): ۱۲۵
زرین کوب(عبدالحسین): ۱۶
زلیخا: ۱۱۴، ۱۲۹
زمخشری(ابوالقاسم محمود بن عمر): ۱۴
سامری: ۱۳۴
سبزواری(حاج ملاهادی): ۵۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۰۷
سعدی شیرازی(شرف الدین مصلح بن عبدالله): ۳۳، ۳۶، ۶۵، ۱۰۰
سودی بسنوی(محمد): ۴۲
سهروردی(شیخ شهاب الدین، شیخ اشراق): ۱۴، ۱۵
شاه شجاع(ابوالفوارس جلال الدین بن محمد): ۸۷، ۸۸، ۱۲۶
شبستری(شیخ محمود): ۱۶، ۴۵، ۴۹ ـ ۵۱، ۶۲، ۹۸، ۱۰۸
شیخ بهایی(بهاءالدین محمد بن حسین عاملی): ۳۱، ۵۴، ۱۴۳
شیرازی(میرزا محمد تقی): ۲۷، ۵۵
صدرالدین شیرازی(محمد بن ابراهیم قوامی، ملاصدرا): ۱۷، ۱۰۲ ـ ۱۰۴، ۱۱۰
طباطبایی(سید محمد حسین): ۵۵
طوسی(خواجه نصیرالدین محمد): ۱۶
عبدالله الصاوی: ۳۱
عدی بن حاتم طایی: ۱۳
عراقی همدانی(فخرالدین): ۹
عطار نیشابوری: ۹، ۴۹، ۹۳، ۹۴، ۱۴۶
علی بن ابیطالب، امیرالمؤمنین علیه‌السلام: ۱۹، ۴۷، ۸۷، ۱۰۵، ۱۱۰
علی بن الحسین، امام سجاد علیه‌السلام: ۳۴
عیسی بن مریم، مسیح علیه‌السلام: ۴۰، ۷۲، ۱۳۴
غزالی طوسی(ابوحامد محمد): ۱۱۹
غنی(قاسم): ۵۹، ۱۰۳
فخر رازی(ابوعبدالله محمد بن عمر): ۱۳۰
فرانکو: ۱۴
فردوسی(حکیم ابوالقاسم): ۲۰
فرزدق(ابوفراس همام بن غالب): ۳۱
فروغی(محمد علی): ۹۸
فرهاد: ۵۶
فیروزآبادی شیرازی(مجد الدین): ۱۴
فیض کاشانی(ملامحسن): ۲۸
قاآنی(میرزا حبیب الله شیرازی): ۲۷
قزوینی(شیخ محمد): ۲۲ ـ ۲۵، ۸۷، ۱۱۸
قوام الدین عبدالله: ۲۳
قونوی(صدرالدین محمد): ۱۵، ۱۶
قیصری(داود): ۱۶
کاتبی نیشابوری(شمس الدین محمد بن عبدالله): ۴۲
کاشانی(عبدالرزاق): ۱۶
گلندام(محمد): ۲۳، ۲۶، ۷۹
لاتوش(پیر): ۳۲
لبید بن ربیعه: ۱۰۴
لیلی(بنت سعد): ۱۱۳
مترلینگ(موریس): ۳۲
مجنون عامری: ۱۱۳
محمد بن عبدالله، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: ۱۴،

۳۰، ۳۴، ۴۰، ۴۷، ۸۷، ۱۰۵، ۱۴۴
محیط طباطبایی(سید محمد): ۲۰، ۶۸
محیی الدین بن عربی(ابوبکر محمد بن علی): ۱۲ ـ ۱۷، ۴۵ ـ ۴۷، ۹۳، ۹۶، ۱۴۳
معاویه(معاویة بن ابی سفیان): ۴۰
معین(محمد): ۲۵
مغربی اندلسی(ابومدین): ۹، ۵۲
موسی بن عمران علیه السلام: ۶۱، ۱۰۶، ۱۳۴
مولوی(جلال الدین محمد): ۱۶، ۲۰، ۴۴، ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۶۳، ۹۵، ۱۰۴، ۱۴۲، ۱۴۳
نراقی: ۵۵
نسفی(عزیزالدین): ۹۶
نظام(دختر مکین الدین): ۴۵ ـ ۴۷
نظامی گنجوی(ابومحمد الیاس بن یوسف): ۲۰
هاتف اصفهانی(سید احمد): ۵۳، ۵۴، ۱۰۵
یزید بن معاویه: ۳۸ ـ ۴۳، ۹۲
یوسف علیه السلام: ۱۱۴، ۱۲۹

□

فهرست اسامی

کتب، مقالات، نشریات

آزمایشهای عرفانی: ۱۱
آینه: ۳۲
ارزش میراث صوفیه: ۱۶، ۱۷
اسفار اربعه: ۱۷، ۱۲۱
اشارات و تنبیهات: ۶۳
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۰۳
اطلاعات(روزنامه): ۶۸
الانسان الکامل(جیلی): ۹۶
الانسان الکامل(نسفی): ۹۶
الکون و التکلیف(رساله): ۱۲۰
انسان کامل: ۹۶
انسان و سرنوشت: ۷۱
بحارالانوار: ۳۰، ۱۴۱، ۱۴۴
بحثی در تصوف: ۵۹، ۱۰۳
بوستان: ۱۰۰
تاریخ ادبیات ایران: ۳۶
تاریخ تصوف در اسلام: ۵۹
تائیهٔ ابن فارض: ۱۶
ترجمان الاشواق: ۴۵، ۴۷
تفسیر کشّاف: ۱۴، ۲۷، ۳۴، ۷۹
تورات: ۵۹
چه اصراری هست بر اینکه...[مقاله]: ۶۸
حافظ شناسی: ۶۶
حافظ شیرین سخن: ۲۵
حکمة الاشراق: ۱۴
خدمات متقابل اسلام و ایران: ۵۲، ۶۱
دین و روان: ۱۱
دیوان ابن فارض: ۱۵
دیوان حافظ: ۹، ۱۵، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۷ ـ ۳۰، ۳۳، ۴۱ ـ ۴۴، ۷۹، ۸۰، ۸۶، ۸۸، ۹۱، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۳
دیوان عطار: ۹
دیوان فرزدق: ۳۱

دیوان مغربی: ۹، ۵۲
دیوان میرزا محمد تقی شیرازی: ۲۷
دیوان یزید: ۳۸
ذخائر الاعلاق: ۴۵
[رسالهٔ جلال دوانی]: ۱۲۵
سیر حکمت در اروپا: ۹۸
شرح سودی بر حافظ: ۴۲
شرح مطالع: ۳۴
صحیفهٔ سجادیه: ۲۸، ۳۳، ۳۴
عدل الهی: ۱۲۰
عرفان و اصول مادی: ۶۱
فتوحات مکیه: ۱۴
فصوص الحکم: ۱۶
فوائد المدنیّه: ۱۴
قاموس: ۱۴
قرآن کریم: ۱۱، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۱، ۳۳، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۹۵
کشکول: ۳۱
گلستان: ۶۵
گلشن راز: ۱۶، ۴۹، ۱۰۸
مثنوی: ۹، ۴۸، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳
مطالع: ۷۹
مصباح الانس: ۲۷، ۷۹
مفتاح الغیب: ۲۷، ۷۹
منازل السائرین: ۱۰
منطق الطیر: ۴۹، ۱۴۶
نان و حلوا: ۱۴۳
نهج البلاغه: ۱۹، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۹، ۱۴۲
هفت اورنگ: ۱۱۴

□